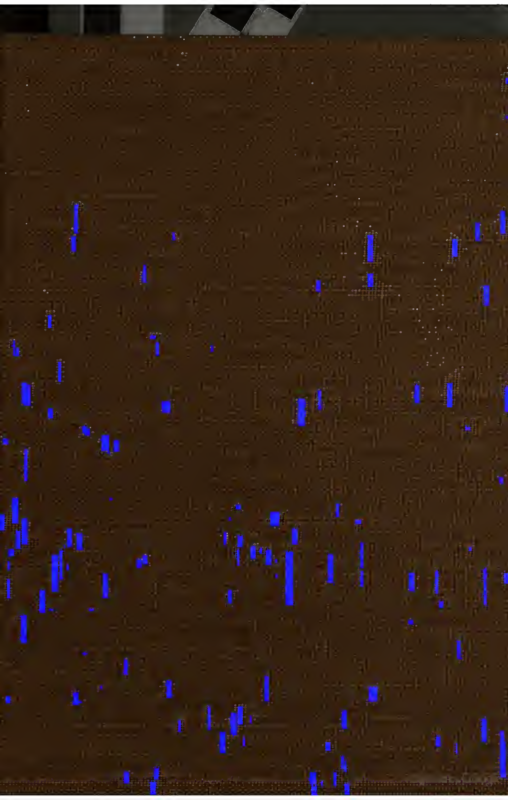


FILOSOFIA
DELLA MORALE

CORSO SOMMARIO

DETTA

DAL P. TOMMASO PENDOLA

DALLE SCUOLE PIE

SIENA 1854

FILOSOFIA
DELLA MORALE

CORSO SOMMARIO

DETTATO

A GUIDA DEI SUOI SCOLARI

DAL

P. TOMMASO PENDOLA

DELLE SCUOLE PIE

Præstantius bono *nihil est*,
prodest ergo quod bonum *est*.
Clem. Alex. Pædag. lib. 1. cap. 8.

SIENA.
Tip. del R. Istituto Tosc. dei Sordo-Muti
1854.
L. Lazzeri Ammin.

AI MIEI SCOLARI

Io non ho scritto per gli uomini consumati nella Scienza: ho scritto per Voi, che vi affaticate a conoscerla. Nulla di peregrino o di nuovo troverete in questo lavoro: ho scelto i migliori pensieri da gravissimi Autori, e gli ho ordinati sotto una forma, che meglio si addicesse ad un libro elementare *di Morale Filosofia. Imperocchè vera mi apparve la massima di Protagora: — esser d'uopo approfittarsi del senno altrui, e apprendere dai detti dei sapienti i frutti delle loro fatiche. — Dal vostro affetto e dallo studio vostro attendo la ricompensa dell'opera mia.*

Siena li 12 *Aprile* 1854.

PRELIMINARI

SOMMARIO

Definizione dell'Etica = Analisi di questa definizione = Differenza tra la Filosofia Morale e le altre Scienze ed arti = Sussidii per trattarla scientificamente = Sua influenza sulle Scienze filosofiche, politiche e religiose = Sua divisione.

FONTI. = ALESSANDRO PESTALOZZA *Morale*. — VINCENZO GARELLO *Appunti di Filosofia Morale*. — BAUTAIN *Philosophie Morale*.

1. Quella parte di Filosofia, che forma l'obietto del nostro studio, ha ricevuto varie denominazioni. Ora si è detta Filosofia pratica; ora Filosofia della volontà; ora Filosofia della libertà; ora *Etica* o Morale Filosofia.

2. Avuto riguardo alla etimologia di questa parola si può definire — la scienza direttrice dei costumi; — o anche più propriamente — la scienza che espone ordinatamente le norme razionali, a cui debbono conformarsi le azioni umane, affinchè siano moralmente buone. — L'analisi di questa definizione ci conduce a conoscere, ed a determinare l'indole e l'obietto di questa scienza.

3. E in primo luogo è una *scienza*; perchè non consiste nella semplice esposizione di quelle volgari nozioni, che ogni uomo educato nella società possiede del giusto e dell'ingiusto, della bontà e della turpitudine morale, del dovere e del diritto ec.; ma sì in una teoria, la quale stabilisce il principio supremo, da cui dipendono queste nozioni, e derivano le regole dirigenti la libera attività dell'uomo, e nascono nuove scienze, che morali anche si appellano. Per questo abbiamo posto nella definizione, che l'Etica *espone ordinatamente le norme* dell'operare umano.

4. E queste norme abbiamo chiamate *razionali* per distinguere l'Etica, che qui trattiamo, dalla volgare e dalla teologi-

ca. La volgare si appoggia sul *senso comune*: la teologica si fonda sull' *autorità* divina ed ecclesiastica, manifestata nella Scrittura, nella tradizione, nelle opere dei Padri, nei decreti della Chiesa. Non vi ha divergenza o collisione alcuna tra la morale filosofica, la teologica e la volgare; ma solo diversità di forma, di estensione, di fondamento.

5. Abbiamo finalmente detto esser norma *della moralità delle azioni*, per indicare il fine, cui mira questa parte di Filosofia, quello cioè di stabilire le regole per vivere *moralmente* bene.

6. Da qui chiara apparisce la differenza tra la morale e le altre scienze ed arti perfezionatrici la nostra natura, come da qui si rileva di quali cognizioni la prima abbisogni per la sua trattazione.

Le arti perfezionano solamente qualche parte della umana natura, come l' intelletto, la facoltà del movimento, la fantasia: la morale perfeziona la volontà, in cui propriamente risiede la umana persona, nè la persona può migliorare, se tutto l' uomo non è migliorato. Può esservi un oratore eccellente e nel tempo medesimo pessimo uomo.

Le arti si propongono inoltre un fine prossimo, particolare, relativo: la morale il fine ultimo, universale, assoluto, il quale consiste nella giustizia e nella felicità. E poichè a questo fine debbon mirare anche le minime azioni dell' uomo, così la morale diviene la regolatrice universale della intenzione, che dobbiamo proporci nel coltivare le altre scienze e le arti.

7. La morale però per essere scientificamente trattata ha bisogno del sussidio di altre scienze. La legge, che dirige l' uomo nelle vie della giustizia, e lo fa tendere al bene morale, emana da Dio ed è l' espressione del suo volere. Ora noi non possiamo interpetrare questo divino volere se non in ragione dell' idea in noi formata della natura divina e delle relazioni sue con l' umanità, il che ci viene somministrato dallo studio della Teodicea. Di più le dottrine, le quali riguardano la destinazione dell' uomo non possono derivare se non dalla cognizione, che egli ha, della natura sua e delle sue potenze, il che viene spiegato dalla Psicologia. La Teodicea dunque e la Psicologia sono gli antecedenti necessari della dottrina morale.

8. E questa dottrina è per certo uno dei rami più nobili e più importanti della Filosofia; perocchè completa e perfeziona le scienze filosofiche, dirige le politiche, fa rispettare le religiose.

9. Completa e perfeziona le scienze filosofiche. Imperocchè sarebbero imperfette e manchevoli le cognizioni nostre sull'uomo e sulle sue potenze, intorno a Dio ed alla sua natura, se poi non sapessimo quali sieno le morali esigenze di questi esseri, e quali doveri ci stringono verso di loro.

10. Dirige le scienze politiche, imperocchè queste scienze debbono appoggiarsi ai precetti della moralità e della giustizia, a meno che non voglia ammettersi: esser lecito qualunque mezzo di governare i popoli, purchè giovi. In questo caso la teoria dell' utilità e della forza vedrebbesi sostituita ben presto alla norma del buono e del giusto; e la tirannia nei grandi o il comunismo nella plebe ne sarebbero l' inevitabile conseguenza.

11. La morale finalmente fa rispettare le scienze religiose. Imperocchè mentre dai principj intuiti dall'intelletto, deduce le norme, a cui l'uomo è tenuto ad uniformare le azioni sue, le dimostra pure d'accordo con quelle stabilite dai rivelati principj; e cede il campo alla religiosa morale, quando le si presentano problemi, ai quali non sa, e non può rispondere la ragione.

12. Dalla definizione data di questa scienza deve scaturire per dir così la sua divisione.

13. Ora questa definizione ci fa sentire 1. che l'uomo *può* operare: 2. che *deve* operare in un modo determinato per conseguire il suo fine, cioè operare moralmente bene. In due grandi parti potrà perciò dividersi l' Etica: l' una, che insegni a conoscere quali sieno le potenze morali dell' uomo, quale sia il fine a cui sono dirette, qual sia il principio e la legge suprema, che le dirige: l'altra, che stabilisca come questa legge debba applicarsi nelle diverse relazioni e nelle posizioni speciali di ciascun uomo. La prima suol dirsi Etica *pura* o *generale*: la seconda Etica *applicata* o *particolare*: l' una e l' altra suddivisibile in altre parti.

14. Infatti 1. ogni uomo nelle operazioni sue tende ad un fine, dunque deve avere convenienti potenze. Ricercare perciò qual sia questo fine, quali le facoltà per conseguirlo, e i caratteri degli atti loro costituisce la prima parte dell' Etica generale, che chiameremo *Antropologia morale*. 2. Ma se ogni uomo per ottenere il suo fine è obbligato ad operare *moralmente* bene, vi è dunque una legge, che ci prescrive il bene morale. Indagare qual sia questa legge suprema, e quali ne siano i caratteri è proprio della seconda parte dell' Etica gene-

rale, che suole appellarsi *Nomologia pura*. Conosciuta la legge, fa d'uopo applicarla. E poichè la regola prossima della umana condotta sta nella coscienza morale, così sarà prezzo dell'opera indagare la genesi di questa coscienza, indicarne le regole per poter poi giudicare del merito, del demerito e dell'imputazione morale dell'azioni umane. Tutto ciò costituisce la terza parte dell'Etica generale, la quale dicesi *Logica morale.*

15. L'applicazione di questa dottrina alle diverse e speciali relazioni dell'uomo costituisce l'Etica particolare. Ora 1. l'uomo, che per natura sua ama il bene, è in relazione con Dio e con la società; dunque non può raggiungere il suo fine senza dirigere questo amore a Dio ed ai suoi simili. Di qui la *Deontologia,* o scienza dei doveri dell'uomo. 2. Ma nel dirigere permanentemente la volontà al bene, e nell'adempire coscienziosamente al dovere, l'uomo acquista l'abito di conformare tutte le azioni sue alla legge; come nel costante operare all'opposto acquista inclinazioni malvagie. È ufficio dell'Etica speciale il mostrare che sieno gli abiti morali, e come l'uomo pervenga a formarli in se stesso; il che dà luogo all'*Aretologia*, o dottrina della virtù. 3. Siccome finalmente il bene morale non può andare disgiunto da un sentimento di soddisfazione naturale e da un premio conferito dalla eterna giustizia; così appartiene all'Etica particolare l'indicare questo nesso per mezzo di quella scienza, che dicesi *Eudemonologia*, o scienza della perfezione e della felicità dell'uomo.

16. Lo studio della morale filosofia al dire di un sommo italiano, esser deve il più culto, il più rispettato, ed eziandio più gradito.

ETICA GENERALE

PARTE PRIMA

ANTROPOLOGIA MORALE

Cap. I.

Dell' operare degli enti in generale.

SOMMARIO

Tutto nell' universo si muove = Si muove per compiere i disegni di Dio = In ogni creatura deve perciò trovarsi un principio innato di moto = Ma ogni creatura deve esser mossa ad operare per le sue facoltà = E queste facoltà debbono essere chiamate all' atto da un obietto estrinseco = Quando sia retto l' operare delle creature = In che consista la perfezione di un ente = Da che nascano i diversi giudizi sulla perfezione delle cose.

FONTI. = Taparelli *Saggio Teoretico di diritto naturale. — Corso elementare di natural diritto.*

17. Nell' universo vi ha un principio innato di moto, tendente a compiere i disegni di Dio.

Che tutto nell' universo si muova lo dimostra l' avvicendarsi continuo delle creature.

Che tutto si muova per compiere i disegni di Dio è facile concepire considerando, che l' universo è l' opera della Intelligenza infinita. E poichè l' intelligente opera per un fine, perciò la creatura deve esser diretta al fine voluto dal Creatore.

Che finalmente in ogni creatura debba trovarsi un principio innato di moto può provarsi dal considerare, che se il Creatore ha diretto gli enti ad un fine, e dà loro il *primo essere*, deve esistere nel primo essere di ogni ente un principio innato di attitudine a conseguir questo fine. Questo principio suol dirsi *natura*; la quale è perciò il principio innato di primitivo impulso, che spinge ciascun essere ad operare.

18. Ogni creatura è poi mossa ad operare con le sue facoltà da qualche obietto esterno.

Infatti l'essere di una creatura non è il suo operare. Imperocchè l'operare suppone l'essere, e quest'essere può sospendere o variare le operazioni sue. Ma l'operare suppone un *potere*, cioè una *facoltà*, per cui si può operare. Dunque ogni creatura è mossa ad operare per mezzo delle sue facoltà.

Se non che queste facoltà debbono essere chiamate all'atto da qualche estrinseco obietto. Infatti se l'operante trovasse in se l'obietto a cui tende, la tendenza non produrrebbe alcun movimento. Ma tutte le forze degli enti creati la producono; dunque tutte mirano ad un estrinseco obietto; dunque tutte sono chiamate all'atto da questo.

19. Finalmente retto è l'operare di ogni creatura, allorquando secondo le proprie forze tende al suo fine.

Infatti ogni effetto deve essere proporzionato alla causa; ma la causa dell'atto di un ente è la facoltà eccitata dal suo estrinseco obietto; dunque a questa facoltà deve essere proporzionato. E siccome l'operare verso l'obietto è il fine voluto dal Creatore, perciò sarà retto l'operare di un ente quando tenderà al suo fine.

20. E quì giova osservare, che nell'ordinamento dell'universo varii sono i fini delle particolari creature; *uno* è il fine di tutto l'immenso lavoro. Per questo l'universo apparisce così ordinato; perchè la moltiplice varietà delle cose è ridotta alla unità del disegno. Quindi alloraquando un ente ha tutto ciò che conviene alla sua natura, ed opera in conformità del suo fine, può dirsi *perfetto*, essendo la perfezione il compimento di un essere; e può dirsi perfetto nel *tendere*, finchè si muove verso questo fine, perfetto nell'*essere* quando vi è giunto.

21. Ma la perfezione di una creatura può considerarsi o nella creatura stessa, o nella creatura come parte dell'universo. Nel primo caso noi la riguardiamo in ordine ad un fine particolare: nel secondo in ordine al generale. Di qui i diversi giudizi sulle cose, le quali talvolta diciamo imperfette, relati-

vamente al fine immediato, mentre sono perfezioni relativamente ad un fine superiore. Così imperfetta è la cognizione nei bruti; ma questa imperfezione gli fa pieghevoli al servizio dell'uomo, a cui non servirebbero conoscendo le proprie forze. Così la decomposizione di certe sostanze sembra una imperfezione, ma è un mezzo che le rende atte a nutrire o le piante o gli animali, il che è il *fine* della natura loro.

22. Per lo che la *natura* di un essere è il principio, da cui muove l'operar suo; le facoltà o forze che gli sono proprie, sono il *mezzo* con cui opera: l'*intento del Creatore* è il *fine*, così particolare come generale per cui opera.

Cap. II.

Dell' obietto dell' operare umano.

SOMMARIO

Differenza tra l' obietto *proprio* e il *concreto* di una tendenza = Collisione tra gli obietti delle varie tendenze umane = Scopo unico di questa tendenza malgrado la collisione degli obietti = Cosa è il bene = La volontà tende al bene in genere = Questa tendenza generica deve avere una determinazione = La determinazione della volontà è verso il bene infinito = Questo bene non può ottenersi sulla terra = L' uomo deve limitarsi ad operare secondo l' ordine.

FONTI. = Taparelli *Saggio Teoretico di diritto naturale*.

23. L' uomo è un ente, il quale fa parte dell' universo. Dunque deve tendere a un fine ed esser mosso ad operare con le sue facoltà da un qualche estrinseco obietto.

24. E qui conviene stabilire esistere una differenza tra l'obietto *proprio* o *formale* di una tendenza e l'obietto *concreto*, cioè capace di appagare il subietto di questa tendenza. Così p. e. la *perfezione* in generale è l'obietto formale delle facoltà umane: l'*essere* capace di perfezionare una facoltà ne è l'obietto concreto.

25. Ora varie sono le facoltà umane, e ciascuna di esse ha un obietto proprio e talora contrario a quello delle altre. La pugna frequente tra la ragione ed il senso, che l'uomo sente in se stesso, ne è una prova. Ma poichè la tendenza propria di una facoltà è subordinata alla natura del soggetto, perchè è strumento della natura stessa operante; così deve esistere un ordine nel soggetto, il quale ponga in armonia le forze o facoltà tra loro. Così noi vediamo, che nell'uomo il senso è realmente servo dell'intelligenza, e la tendenza ragionevole può regolare la sensitiva.

26. Qualunque però sia la facoltà che in noi opera, sentiamo sempre verificarsi in noi stessi un fatto costante, una irresistibile tendenza cioè, con cui siamo portati a bramarci felici, e quindi a cercare fuor di noi un obietto, il quale afferrato e posseduto appaghi le nostre brame e ponga l'animo in riposo. E questo oggetto, il quale è fine della tendenza delle facoltà nostre, ogni uomo chiama *bene*. Così è un *bene* quel cibo, che ci toglie la sensazione molesta della fame: sono un *bene* per la fantasia quelle immagini che la lusingano: è un *bene* per l'intelligenza la verità che la feconda e la illustra.

27. Che è dunque questo *bene* nel suo volgare significato? È ciò che forma l'appagamento di una facoltà, di una tendenza qualunque. Ma siccome le facoltà propriamente *umane* sono subordinate alla volontà; così il *bene* è sempre in relazione con la facoltà di volere.

28. Ma la volontà tende a ciò che le vien presentato dalla ragione. Ora l'obietto proprio della intelligenza, nella quale è riposta la radice del conoscimento ragionevole, è l'*essere* delle cose in generale. L'essere, in quanto è intuito dall'intelletto si dice *vero*: in quanto è offerto alla volontà si dice *bene*. Dunque la volontà tende al *bene in genere*. E il fatto stesso dimostra vera questa proposizione. Infatti qualunque bene particolare che da noi si possegga, possiamo desiderare altro bene particolare; e perciò niun bene particolare è capace di appagare la volontà umana.

29. Questa tendenza *generica* però non potrebbe produrre atto determinato; giacchè l'atto viene determinato *realmente* da obietto *reale*. Conviene dunque determinare l'obietto reale e *concreto*, in cui si trova il vero bene, la felicità e la perfezione dell' uomo.

30. Questo obietto reale e concreto, il quale deve produrre l'appagamento della volontà, non può essere un bene particolare (28). Non può esser dunque riposto nella *ricchezza*, la quale è bene puramente utile, non nel *piacere del corpo*, che è bene turpe, passeggiero, rovinoso: non nell' *onore* e nella *gloria*, che è nella mente di chi lo tributa: non nella *sola virtù*, che nella terra non è pura, nè indefettibile; non nella *scienza* che non perviene a saziarci. Deve esser dunque il bene universale, infinito, assoluto. Ma l'Ente reale e nel tempo stesso infinito non può esser che Dio: dunque Iddio solo è l'obietto concreto dell'operare umano.

31. Se non che Iddio non è l'obietto visibile in terra; perciò sulla terra non può esistere per l'uomo beatitudine e perfezione compita. Quindi la beatitudine e la perfezione della volontà in questo stato di tendenza ad un bene lontano deve consistere nell' operare *in modo* da poterlo raggiungere nella vita futura. E poichè questo *modo* di operare è conforme all'*ordine* finale dei divini disegni; così l'*operare conforme all' ordine* è il bene dell' uomo sulla terra.



Cap. III.

Delle diverse specie di bene.

SOMMARIO

Se l'uomo possa tendere al possedimento dei beni particolari = Del bene utile, dilettevole, onesto = Se possa confondersi il bene utile con l'onesto = Elementi che concorrono all'essenza di ogni bene = In quanti aspetti possa perciò considerarsi il bene = Del bene subiettivo e dell'obiettivo = Differenza esistente tra queste due specie di beni = Se i beni obiettivi possano distinguersi in più specie.

FONTI. = Taparelli *Saggio Teoretico di diritto naturale*. — Garello *Appunti di Filosofia morale*. — Pestalozza *Morale*.

32. La volontà umana tende, come a suo fine, al bene in genere; ma in Dio solo trova sotto forma concreta l'obietto proprio della sua tendenza. A questo fine deve dunque indirizzare tutte le azioni sue.

33. Non per questo l'uomo opera contro l'ordine, quando tende al possedimento di altri esseri, i quali considera come beni. Basta che egli riguardi questi esseri come *mezzi* e non come *fini*. L'uomo infatti sente esser biasimevole il *piacere* e l'*interesse*, quando è *disordinato*.

34. E richiamando il detto di sopra noi potremo concludere che se l'uomo conosce il bene in *generale* sotto la *pura ragione di bene*, e lo vuole; lo vuole in tutti, lo vuole indefinitamente, e perciò vuole anche il bene *utile* e il *dilettevole*. Ma li vuole come li conosce, cioè subordinati al bene *convenevole* e onesto, l'uno come mezzo al fine, l'altro come effetto alla causa. Non dovrebbe darsi infatti il nome di *utile* ad un bene, se non conduce all'onesto, che è il bene inteso dal Creatore per l'ordine dell'universo, nè può dirsi propriamente

dilettevole un bene, se non è atto a produrre una quiete nella inclinazione di una facoltà nell'oggetto suo come termine.

35. Errarono perciò quei Filosofi, tra i quali Carneade, Bentham e Gioja, i quali identificarono il bene utile con l'onesto. Imperocchè

1. in tutte le lingue vi sono parole, le quali stabiliscono la differenza grandissima tra il *dovere*, l' *abnegazione*, il *sacrificio*, l' *equità*, il *disinteresse* ec., e il *diletto*, il *comodo*, l' *interesse*, il *vantaggio* ec.;

2. in tutti i tempi ed in tutti i luoghi gli uomini chiamano astuto e fortunato colui, il quale nelle azioni sue cerca solo e consegue il bene utile come fine; mentre dicono giusto, probo e dabbene chi si adopera a conseguire il bene onesto a scapito ancora dei propri vantaggi;

3. il bene onesto è per natura universale, assoluto, necessario: l' utile è spesso particolare, mutabile, relativo. L' uno è generoso e disinteressato, l' altro egoistico, e non di rado l' effetto del calcolo e del raggiro. Il primo ha per base il bene detto *oggettivo* dai moderni, il secondo ha per suo fondamento il bene *soggettivo*.

36. E qui conviene svolgere questa ultima idea a schiarimento di quanto abbiamo già detto, ad intelligenza di quanto dovremo dire.

37. All' essenza del bene concorrono due elementi, 1. la *perfezione* della natura, 2. la *fruizione* del subietto che l' appetisce e lo vuole. Nè questi concetti possono superarsi nel fatto, senza che svanisca l' idea del bene.

38. Mentre però questi elementi sono inseparabili, non debbono confondersi insieme; perocchè la perfezione è la causa, e la fruizione, o il godimento ne è l' effetto. Il primo elemento perciò è *obiettivo*, il secondo *subiettivo*.

39. Da ciò nasce, che l' uomo dotato della facoltà non solo di appetire ogni sorta di beni, ma anche di pensare le cose in se stesse esistenti, si forma il concetto del bene o della perfezione in astratto, prescindendo da ogni facoltà di appetire.

40. Il bene dunque può considerarsi sotto due aspetti, o come cosa che ha relazione con un ente sensitivo che ne gode, o ne può godere; o come una perfezione propria di un ente in se considerata, e percepita quindi, non già dal nostro senso, ma dall' intelletto. Di qui si deduce una doppia specie di bene, il bene *subiettivo* e il bene *obiettivo*.

41. Il bene *subiettivo* è perciò quello di cui gode il subietto senziente, nè si può concepire disgiuntamente dal subietto, che ne gode, o può goderne. Quindi questo bene prende il nome anche di bene *sensibile*, in quanto che allora solamente veste la natura di bene, quando modifica gradevolmente il senso, sia questo corporeo, o spirituale. Si dice ancora bene *relativo*, perchè non si può considerare come bene, se non in relazione al senso, che ne gode.

42. Per lo contrario il bene *obiettivo* è il bene contemplato dall'intelletto come in se esistente, e senza relazione alcuna alle facoltà del senso. Perciò si chiama anche bene *intelligibile*; perchè non si considera come cosa, cui tende un subietto sensitivo; ma solo come obietto della mente e in un modo assoluto.

43. Di qui la differenza che passa tra queste due specie di beni. Imperocchè il primo non solo deve consistere in qualche perfezione dell'essere, ma deve avere tal qualità, o condizione da acconciarsi alla natura di un subietto particolare, il quale possa appetirlo, mentre il secondo intanto è bene, in quanto è pensato così dell'intelletto. E poichè dove è ordine e perfezione, ivi l'intelletto pensa il bene, e siccome tutte le cose presentano qualche perfezione propria, così il bene obiettivo è sempre e indistintamente bene. Quindi si spiega il perchè riguardo al bene soggettivo non tutte le cose sono sempre e indistintamente buone, ma talora sono indifferenti, talora nocive al senso. Così ad un animale converrà un cibo, un clima, una temperatura, che ad altro sarà di nocumento e produrrà forse anche la morte.

Oltre a ciò il bene subiettivo non varca i limiti del subietto percipiente, e quindi è soltanto bene, finchè il subietto lo percepisce e vi tende. All'animale, sazio di cibo, non è più bene il cibo che sopravanza al suo bisogno. Il bene obiettivo al contrario non esiste che a condizione di dimenticare ogni subietto che lo percepisca e di pensarlo come esistente di per se stesso. Quello ci presenta l'ordine estrinseco delle cose verso la facoltà di sentire, questo il loro ordine intrinseco, pensabile ma non sensibile.

44. Queste due specie di beni rispondono perciò a due diverse potenze, delle quali l'uomo è fornito, il senso cioè e l'intelletto, e per le quali egli partecipa di ambedue le specie, cioè del subiettivo col perciperlo nel suo proprio senso, e dell'obiettivo col pensarlo in se stesso esistente.

45. La nostra mente poi distingue pure in più specie i beni obiettivi, secondo i gradi maggiori o minori di dignità intrinseca degli enti. Ed è appunto per questo che si distinguono i beni *materiali* e *sensibili* dagli *intelligibili* e dall' *assoluto*.

CAP. IV.

Del bene e del male morale.

SOMMARIO

Come il bene obiettivo dia origine al bene morale = Che intesero i filosofi con i precetti: *tendi all' ordine*: *segui il lume di ragione* = Se il bene obiettivamente considerato basti a costituire il bene morale = Se sia necessario tendere all' assoluto = Opinione di *Secretan* = Da quali elementi resulti il bene morale = Che sia questo bene = Da che nasce l' idea del male = Come nasca il male morale e che sia = Come debba operare la volontà alla presenza del bene subiettivo e dell' obiettivo in conflitto fra loro.

FONTI. ROSMINI *Principj della scienza morale* — PESTALOZZA *Morale* — SECRETAN *Cours de Philosophie morale*.

46. Il bene obiettivo dà origine al bene *morale*. Infatti un essere non può dirsi buono moralmente in quanto il suo istinto lo muove o lo spinge verso il piacere proprio o al proprio bene. Imperocchè in questo movimento egli non tende al bene, perchè è bene; ma al bene, perchè è proprio. Dunque egli non ama il bene come bene; ma come se stesso. Dunque egli ha un amore ristrettivo, che esclude altri beni, perchè non sono proprj, ed opera con ingiustizia. Ma quando ama il bene per se

stesso, cioè nella sua natura di bene, e come glielo mostra la intelligenza, prescinde dal subietto, e il suo amore è universale, perchè egli vede in tutti gli esseri l'ordine e la perfezione che loro è propria. Ora, poichè in quest'amore universale sta la grande formula della *morale*, perciò il *bene morale* ha il suo fondamento nel bene obiettivo.

47. Quindi allorchè i filosofi stabilirono come principj morali applicati alla vita presente dell'uomo i precetti seguenti: *tendi all'ordine*, *segui il lume della ragione*, intesero dire *ama gli esseri tutti*; perchè in questo amore si vuole la giustizia e l'ordine delle cose, e perchè il lume della ragione ci mostra in ogni essere un ordine intrinseco e un bene. Ma su ciò avremo luogo di ritornare.

48. Se non che il bene obiettivamente considerato non basta a costituire l'*essenza* del bene morale. Io posso fermarmi a contemplare un ente come buono in se stesso, posso valutarlo e stimarlo per quello che è, ma con una *stima* affatto *speculativa*, senza che la volontà si muova ad amarlo o ad odiarlo. Questa stima speculativa non è nè buona, nè cattiva, e può dirsi *logicamente* buona, ma non già *moralmente*. Per lo che l'elemento intellettivo non diventa morale se non è accompagnato dall'atto di quella facoltà, per cui noi siamo autori e padroni delle azioni nostre, cioè della volontà. Infatti tostochè il subietto intelligente, avendo conosciuta una cosa come buona in se stessa, passa a stimarla volontariamente, e a muovere la parte affettiva concordemente alla cognizione dell'intelletto, allora fa un atto buono, il quale rende buono l'uomo stesso di quella bontà, che dicesi *morale*, perchè consistente nella *pratica*, cioè nell'azione volitiva dell'essere intelligente e libero.

49. Ma ogni ente o è rispettabile per se stesso, ovvero per qualche altro ente, da cui dipende. Ora è chiaro, che il solo Ente assoluto è rispettabile per se stesso; perocchè da lui hanno esistenza ed ordine tutti gli altri esseri, i quali sono contingenti. Dunque niun essere, fuorchè l'assoluto, merita per se rispetto ed amore. Gli esseri materiali non possono essere dunque *fini* per l'uomo, nè l'uomo medesimo può essere, propriamente parlando, fine a se stesso. Che se alla natura umana si dà la natura di fine, si è perchè essa contiene in se il principio del fine supremo, a cui s'innalza, e per cui acquista un'eccellenza divina che la fa rispettabile. Per lo che

l' atto moralmente buono deve proporsi per fine ultimo l' Ente supremo o assoluto.

50. Per questo *Secretan*, nella sua *Filosofia della libertà*, diceva che il bene è l' unione della volontà creata e della volontà divina; che il male consiste nella separazione della volontà creata dalla volontà divina; e che il principio del male era riposto nell' egoismo e nel volere se stesso in un senso esclusivo e assoluto.

51. Dal che resulta che il bene morale è costituito dai seguenti elementi:

1. *della cognizione del bene oggettivo*; perchè noi dobbiamo rispettare gli esseri secondo l' ordine e l' intrinseco pregio loro;

2. *dell' opera della volontà*; perchè solo dagli atti di questa potenza prendono valore le nostre azioni;

3. *della tendenza all' assoluto*; perchè fine supremo di tutte le intelligenze.

52. Questi tre elementi contenuti nell' idea del bene morale rappresentano nelle umane azioni il *principio*, il *mezzo*, il *fine*.

53. Quindi il bene morale può definirsi *la volontaria adesione ad un bene contemplato dall' intelletto* e *ordinato all' ultimo fine*.

54. E l' analisi, che noi abbiamo istituito per conoscere l' essenza del bene morale, facilmente ci guida a determinare in che consista quella del *male morale*.

55. Infatti se è *bene* ciò che risponde all' ordine intrinseco delle cose, ciò che discorda da quest' ordine sarà un *male*. Ma in qual modo può avvenire questa discordanza dall' ordine? Certamente o dalla *negazione* dell' essere, o dalla *limitazione* o dalla *privazione* di qualche elemento richiesto all' essenza delle cose. Ora se è vero, che tutto ciò che è, in quanto è, e presenta un ordine, è bene, non può egualmente affermarsi che il male è ciò che non è. Ciò che non è, non può dirsi nè bene, nè male; anzi non è neppur pensabile, perchè pensabile è il solo essere. Dunque il male non può consistere nella *negazione* dell' essere. Il concetto poi di *limitazione* può significare la mancanza in qualche ente di una perfezione, che non sia ad esso essenziale. Così la pianta non ha il senso e il movimento come i bruti; i bruti non hanno la ragione, come ha l' uomo; l' uomo non è perfetto della perfezione angelica. Ora una limitazione *secondo natura* non è un male. Ma col ter-

mine di *limitazione* può esprimersi la mancanza di ciò che è dovuto alla essenza specifica di un ente, come il difetto di udito in un animale, o in un uomo. Allora questa limitazione è *contraria alla natura*, e s' identifica colla *privazione* di qualche parte, di che un ente abbisogna per essere nel suo ordine, il che è un male.

56. Ora la natura umana per volere il bene oggettivo, secondo il suo intrinseco pregio, non deve deviare con gli atti della sua volontà dal *termine suo proprio*; cioè non deve amare l' essere senza curarsi dell' ordine suo, o amarlo a ritroso di quest' ordine. Se così fosse, vi sarebbe una *limitazione* contraria all' essenza del bene morale, cioè nascerebbe il *male morale*, che è la *deviazione dell' atto morale dal termine suo proprio*.

57. Infatti l' anima nostra è trasportata ad amare il bene subiettivo. Ma allorchè questo viene in conflitto con l' obiettivo, la volontà deve fare uno sforzo per preferirlo al subiettivo. Ora se da questo sforzo rifugge o per malizia o per debolezza, allora resta soggiogata dal subiettivo, e lo ama non già nell' ordine, ma come fine, e quindi devia dal termine suo proprio, che è l' Ente assoluto. È vero, che può darsi il caso, in cui queste due specie di beni vadano pienamente d' accordo, p. e. quando l' *utile* sia in armonia col *dovere*, allora l' uomo posto in questa condizione può appetire il bene proprio subiettivo, e nel tempo medesimo operare moralmente bene. Ma quando questo caso non si verifichi, vi sarà sempre disordine e male morale.



CAP. V.

Delle potenze morali, e prima della facoltà conoscitrice dell' ordine e sua influenza morale.

SOMMARIO

Se l' uomo opera per un fine, ha potenze per conseguirlo = Perchè queste potenze si chiamino morali = È un fatto che ogni uomo forma giudizj in materie morali = Se da questo fatto debba stabilirsi l' esistenza di una facoltà particolare = Come si dimostri, che questa facoltà è la ragione = Con questa facoltà l' uomo può conoscere il fine e i mezzi per conseguirlo = L' umana volontà deve perciò seguire quest' ordine = Prime idee della rettitudine morale = Influenza morale della ragione.

FONTI. TAPARELLI *Saggio Teoretico di diritto naturale* — GERDIL *Sul senso morale* — ROSMINI *Filosofia della morale*.

58. Se l'obietto dell' operare umano è il bene: se a conseguire questo fine sono necessarii degli atti proprii dell' uomo, è chiaro doversi dedurre, che l' uomo ha facoltà e potenze, dalle quali questi atti devono scaturire.

59. E noi chiameremo *morali* queste potenze, non già per distinguerle numericamente o specificamente dalle altre chiamate dai filosofi *intellettuali;* ma per dinotare l' obietto proprio, intorno al quale si esercitano.

60. E innanzi tutto possiamo osservare due fatti non meno evidenti per l' esperienza che per il raziocinio, cioè 1. che l' uomo, prima di volere, conosce: 2. che nel conoscere, egli determina seco stesso il tale atto essere *buono* o *malvagio*, e perciò rendere *buono* o *malvagio* chi lo fa. Questo secondo fatto è riconosciuto non già solamente nei dotti, ma pur anco negli uomini i più volgari.

61. Per lo che venne a taluno il pensiero di affermare: non dipendere ciò dalla comune facoltà di ragionare, ma esse-

re piuttosto l'effetto di una *facoltà* che si volle chiamare *morale*, o anche da un organo particolare, che dissero organo *morale*. Noi abbandoneremo ai psicologi la confutazione di questo ultimo errore, frutto del materialismo, e solo accenneremo, che tra *organo* e *morale* vi ha quella ripugnanza medesima, la quale troviamo tra *materia* e *pensante*.

62. Merita però qualche attenzione la dottrina di chi cerca nell' uomo spirituale una particolare facoltà, la quale dia giudizio in *materie morali*. Se non che il ch. Gerdil in un ampia e rigorosa dimostrazione ha posto in chiara luce non abbisognare l' uomo di questa facoltà distinta, perocchè l' obietto del senso morale altro non è che una parte di quel *vero* illimitato, cui universalmente tende l' intelletto umano.

63. E a provar ciò con tutta evidenza basta osservare, che il bene morale è *relazione*, e perciò verità intelligibile; ma ogni verità intelligibile è obietto dell' intelletto, in quanto la intuisce della ragione che la applica; dunque nell' intelletto e nella ragione è riposta la spiegazione adequata dei morali giudizj. Per questo diceva Rosmini, che la ragione in quanto giudica delle cose morali suol chiamarsi semplicemente *ragione morale*.

64. Ed è appunto con questa facoltà che l' uomo può conoscere il fine voluto dal Creatore e in parte i mezzi per conseguirlo. Dico *in parte*, perchè la mente umana essendo inferiore infinitamente alla divina, non può conoscere in tutta la pienezza ciò che Dio conosce. Che l' uomo possa con la ragione conoscere il fine del Creatore lo abbiamo già veduto, ed ora meglio lo schiariremo. Infatti il *fine* si conosce, quando si conosce l' *obietto* e la *relazione* che esso ha con l' intento dell' operante. Ora la umana ragione lo conosce *obiettivamente*, perchè l' universo presenta un tutto *ordinato*, in cui vediamo in moltissimi casi la relazione delle sue parti. Dunque bisogna pure ammettere nella Intelligenza creatrice un fine nell' operare. Così nell' osservare, che l' uomo con l' occhio vede, con le orecchie ode, è necessario inferire, che il Creatore gli diè occhi per vedere, orecchie per udire. Per lo che a buon dritto Virey diceva, che nelle creature tutto ha una corrispondenza, e che non può considerarsi un essere come isolato. Lo conosce poi *subiettivamente*, perchè l' uomo ha un intelletto che tende al vero per sua natura. E poichè il vero è *uno*; dunque ogni intelletto ha essenzialmente una direzione conforme. Quindi la direzione dell' umano intelletto è conforme a quella dell' intelletto divino, perchè in caso diverso non tenderebbe al vero;

ma al non vero, il che sarebbe contraddittorio. Che se l' intelletto umano può traviare, ciò non dipende dalla *natura* sua, ma dalla sua limitazione. Dal che può concludersi, che il Creatore ebbe un intento nel creare l'uomo e l' universo, e che le relazioni di ordine che noi troviamo e nelle umane potenze e nelle parti che costituiscono l'universo, manifestano questo fine alla umana ragione.

65. Se perciò l' umana ragione può conoscere il fine; se con essa noi veniamo pure a conoscere l'ordine dei mezzi, i quali sono necessari per conseguirlo, la volontà, *ragionevolmente* operando, non può non volere questi mezzi, e non conformarsi a questi prescritti dalla ragione. Ora la volontà nel conformarsi alla ragione e all'ordine va diritta al fine, a cui tende.

66. Di qui nasce la prima idea della rettitudine morale, che riceve poi tante e svariate applicazioni.

67. Ed ecco come la facoltà conoscitrice dell'ordine o la ragione, ha un'influenza morale. Essa dimostra il fine e i mezzi per conseguirlo, fa retta la volontà, e determina la volontà stessa a conformarsi all'ordine e al bene. Infatti il condurre l' uomo diritto al fine è lo stesso che condurlo al bene e alla perfezione morale.



Cap. VI.

Indole e natura della facoltà essenzialmente morale.

SOMMARIO

La volontà è la facoltà essenzialmente morale = Se la volontà abbia sempre la stessa forza e valore nell'operare = Ogni atto libero si risolve in due principii = Come si dimostri che l'atto libero si risolva nella tendenza del bene in genere e nella rappresentazione del bene particolare = Ma la libertà non è una facoltà distinta, è una dote della volontà = E questa volontà libera è di natura essenzialmente morale.

FONTI. = Taparelli *Saggio Teoretico di diritto naturale*. — Pestalozza *Morale*.

68. Una sola, propriamente parlando, è nell'uomo la facoltà per se morale, e questa è la volontà; perchè è la potenza di operare verso un fine già conosciuto, e chi opera con un fine, opera moralmente bene o male in ragione di questo fine.

69. Le altre potenze non sono per se morali; ma tali addivengono allorchè sono mosse dalla volontà nelle operazioni loro. L'uomo ha la potenza degli affetti così animali che spirituali, ha la potenza delle azioni esterne: ha la potenza di giudicare, di ragionare; ma su tutte queste siede la volontà, la quale costituisce essenzialmente la personalità umana.

70. Ora la volontà è la stessa attività della umana persona; ma il suo operare non è sempre della forza stessa e dello stesso valore; perocchè può operare o solo *spontaneamente* o *liberamente*. Opera spontaneamente anche allorquando viene necessitata nei suoi atti; perocchè ogni facoltà deve operare, qualora vi sia tratta dal proprio obietto adeguato. Così il bene o la felicità, essendo obietto proprio della natura umana, deve

trarre necessariamente la volontà. Opera poi liberamente nel determinare un qualche bene particolare e i mezzi convenienti per conseguirlo; imperocchè siccome niuno dei beni, che l'uomo conosce sulla terra, presenta alla volontà il *bene* nella sua pienezza, e una facoltà non può essere necessitata ad arrestarsi se non dal suo obietto adequato; così la volontà è libera nella determinazione di un bene particolare.

71. Da tutto ciò che abbiamo osservato, derivano due importantissime conseguenze. La prima, che ogni atto libero deve risolversi in due principj, cioè nella tendenza naturale al bene in genere, e nella rappresentazione del bene particolare: la seconda, che la libertà non è una facoltà distinta, ma una dote della volontà.

72. E in riguardo alla prima ci piace seguire la bella dimostrazione del P. Taparelli esposta nel suo *Saggio teoretico del diritto naturale*. Ogni atto morale muove dalla brama della felicità, come da principio indeliberato. Quindi qualunque volta operiamo deliberatamente, operiamo, perchè bramiamo il bene. Così per esempio dicendo *voglio leggere*, questa risoluzione è preceduta dalla naturale tendenza della volontà, che dice *voglio il mio bene*. Ma tra la tendenza naturale al bene in genere e quella determinata ad un bene particolare intercede una serie di atti, la quale merita speciale attenzione. Supponiamo un giudice guidato da rette intenzioni, il quale prima di presentarsi in giudizio prenda in mano i *documenti*, su cui deve pronunziar la sentenza. Quali sono gli atti, sì della *mente* ordinatrice come della *volontà* che si determina a prenderli e a leggerli? È necessario 1. un atto della mente che gli presenti il bene della giustizia, e dica a sè stesso: *giudicar rettamente è un bene*; a questo deve seguire l'atto della volontà, che se ne compiaccia; — 2. un atto della mente che conosca la possibilità di ottener questo fine, e l'atto corrispondente della volontà, cioè l'*intenzione* di ottenerlo; — 3. un atto, con cui la mente investighi questi mezzi, e un atto successivo della volontà, che ne ordini l'esame e il confronto; — 4. un atto della mente, con cui scelga quello, che riconosce il più opportuno, p. e. *la lettura dei documenti*, e un atto della volontà, la quale essendo ferma nell'operare secondo giustizia, si determini a leggerli; — 5. un atto infine della mente, con cui conosca la necessità di mandare in esecuzione il pensiero; e un atto della volontà, con cui dia un impulso alla forza muscolare degli organi, e ponga in uso le mani, gli oc-

chi ec., dal che risulta il compimento dell'azione del leggere, e da questa la cognizione del bene di giustizia, e la soddisfazione di averlo conosciuto — Dal quale procedimento resulta, che il primo motore della volontà per tendere al bene particolare *giustizia*, fu il *bene in genere*, oggetto suo proprio. Ma poichè la volontà è indifferente a qualunque obietto particolare, purchè abbia ragione di bene, così nel determinarsi a questo fu libera, come lo fu nel tendere a conseguirlo, nell'ordinare l'esame dei mezzi, nella determinazione verso quello riconosciuto più utile, e nel dare ai muscoli il moto e la direzione opportuna. La volontà in una parola fu sempre libera fuorchè nel primo impulso, che al bene in genere la portava e la porta.

73. Per dimostrar poi che la libertà non è una facoltà distinta, ma una dote della volontà basta considerare i cinque atti della volontà medesima corrispondenti ai cinque giudizj della mente, con i quali si compie ogni atto libero esterno. I due primi atti sì della mente che della volontà riguardano il fine dell'azione, prima considerandolo in generale, poi determinandolo. I due secondi atti riguardano i mezzi, considerati in prima nella loro totalità, e poi scegliendo il migliore. Scelti i mezzi, si passa alla esecuzione, prima col determinare l'organo, poi con applicarlo all'opera. Ora in tutti questi momenti successivi la libertà si manifesta allora quando opera la volontà, e cessa quando l'azione della volontà cessa pure. Dunque la libertà è *dote* solo della volontà, e dote che riguarda i beni finiti e particolari, giacchè dal *bene* in genere riceve necessariamente spinta ed impulso.

74. Ciò posto resta a vedere come la volontà libera sia di natura essenzialmente morale. A tal uopo richiamiamo al pensiero il già detto (48). Il concetto di *moralità* importa direzione all'ultimo fine; e le azioni dell'uomo non sono *moralmente buone*, se non vengono indirizzate al bene, cioè all'intento del Creatore. Ora il solo elemento intellettivo non basta (48): ma è necessaria la volontà, la quale si porti all'obietto come a fine del suo operare. Di più non solo il compimento dell'azione umana cominciata dall'intelletto deve esser proprio della volontà; ma di una volontà libera. Imperocchè senza libertà non vi può essere scelta dei mezzi, nè direzione *buona* o *mala* ad un fine. Dunque l'atto morale deve essenzialmente procedere dalla libera volizione preparata dalla mente. Ma ogni *atto* è l'esercizio di una *facoltà*; dunque l'atto essenzialmente morale non può provenire che da una causa, cioè da una facoltà di natura essenzialmente morale.

Cap. VII.

Della libertà morale

SOMMARIO

Qual sia il concetto più generale della libertà = Quando si possa applicare questo concetto alla volontà umana = Che sia la libertà morale = Se la volontà umana possa operare senza una *ragione* = Se la ragione, considerata in se, possa muovere la volontà = Da che dipende il cedere della volontà ad una ragione = Fatti, coi quali si dimostra che la volontà si determina per una forza sua propria = Atti necessari all'esercizio della libertà morale = Quando nella serie di questi atti cominci il vero esercizio della libertà.

FONTI. = Pestalozza *Morale* — Garello *Appunti di Filosofia morale*.

75. Ma l'uomo gode veramente di questa libertà morale? Ecco la domanda che dobbiamo fare a noi stessi per rispondere ad alcuni filosofi, i quali hanno preteso negarla. Noi ci sforzeremo in questo e nel seguente capitolo di porre in chiara luce questo vero.

76. La esenzione da ogni ostacolo nell'esercizio di una forza è il concetto più generale che noi associamo al vocabolo *libertà*. Ora applicando questo concetto al caso nostro dobbiamo osservare, che se la volontà umana è tratta necessariamente ai suoi atti, non può dirsi *libera*, benchè sia spontanea. Ma quando ella si trova presenti più beni, niuno dei quali la determini necessariamente alla scelta, allora entra in un nuovo stato, in cui è arbitra assoluta delle sue volizioni, potendosi appigliare a qual più le piace dei partiti che le stanno presenti.

77. Per lo che la libertà morale può definirsi *la facoltà di determinarsi per una forza propria ed intrinseca tra il bene e il male morale*.

78. E che la volontà possa determinarsi ad operare per una forza propria ed intrinseca, basta osservare, che essa non opera senza una *ragione*. Imperocchè se facesse il contrario, verrebbe a distruggere se stessa, essendo potenza di tendere ad una cosa *conosciuta* come buona. Ma la ragione non è che un' idea; e l' *idea*, considerata in se, non è efficace da se sola a muovere la volontà, qualora la volontà stessa con la spontaneità sua non vi concorra.

Ora questo cedere della volontà ad una ragione o ad un oggetto non dipende già dalla realtà dell' oggetto medesimo, ma dalla forza del subietto, il quale in virtù di un giudizio apprezziativo gli accorda talora una stima maggiore di quello che ei meriti; forza che può dirsi *pratica*. Per lo che la volontà con questa sua *forza pratica* rende prevalente una ragione, creando a se stessa delle persuasioni a piacere, e determinandosi ad un partito. Dunque la volontà non si determina per una estrinseca forza; ma in virtù di una forza propria ed intrinseca.

79. E i fatti stessi, che frequentemente si osservano, ci persuadono di questo vero. Quante volte avviene, che gli uomini, malgrado la forza preponderante degli istinti ai beni subiettivi, diano la preferenza al bene morale? E quanto più spesso accade, che a malgrado il rimorso della coscienza, in onta a tutte le esortazioni e i consigli, contro ancora talvolta al proprio interesse, gli uomini seguano la parte peggiore e si appiglino al male? Che se l' allettamento è uguale nella forza per una parte che per l' altra, noi sentiamo in noi stessi nascere una nuova forza, la quale ci determina a seguire or l' uno or l' altro dei due partiti; e questa forza è la libertà.

80. Comunque ciò sia, all' esercizio della libertà morale è necessario che concorrano i seguenti atti: 1. la *cognizione* dei beni o partiti, su i quali deve cadere la scelta; i quali beni debbono essere di due specie, cioè l' obiettivo, e il subiettivo in collisione tra loro: 2. l' *impulso* sì dell' uno che dell' altro sulla volontà; perocchè se uno solo rapisse a se tutta quanta la forza del soggetto intelligente, non potrebbe dirsi che la volontà avesse presenti più beni, non bastando la pura idea di una cosa a costituire l' impulso (1): 3. la *deliberazione*, os-

(1) Le idee debbono associarsi ai sentimenti e risvegliare gli istinti, allora assumono la natura d' impulsi atti a muovere la vo-

sia quell'atto con cui la volontà propone di operare, senza essersi ancora determinata a verun partito; con il quale atto perciò si fa ad esaminare entro se stessa a quale dei partiti dovrà appigliarsi; atto importantissimo ed essenziale alla libertà, perchè tolto l'esame dei partiti, l'elezione sarebbe cieca e fatale: 4. l'*elezione* o il *giudizio pratico*, il quale altro non è che la conclusione dell'atto precedente, ossia della riflessione dei due partiti: 5. fialmente la *volizione*, che è l'atto compiuto della libertà; atto, che può bensì sospendersi o ritrattarsi; ma che una volta compito, non è più libero, ma solamente volontario.

Dal che resulta, che la libertà entrò in campo dal momento che fu cominciato l'esame dei partiti: l'esame ebbe quel resultamento che piacque alla *forza* pratica della volontà, e fu conchiuso con un *giudizio operativo*; e perciò il nerbo della libertà è appunto la forza pratica, posta in mezzo a due partiti opposti, e arbitra assoluta del suo giudizio apprezziativo e pratico.

lontà. Gl'impulsi della volontà o nascono dal sentimento corporeo, e sono *animali*; o vengono dai varii sentimenti spirituali del buono, del bello, del vero, e sono *spirituali*; o nascono dal sentimento morale, e diconsi *morali*.

Cap. VIII.

Continua lo stesso argomento.

SOMMARIO

Con quali ragioni si dimostri la esistenza della libertà morale nell' uomo = Come si svolga l' argomento fondato sulla coscienza individuale = Come dalla natura stessa dell' anima si deduca la medesima verità = Come dalla coscienza della umanità possa giungersi allo stesso resultamento = Anche l' umano progresso è un fatto dipendente dalla libertà dell' uomo = Questa libertà umana però è l' immagine imperfetta della divina = Che sia in Dio la libertà, e in quali atti consista = Caratteri differenziativi della libertà divina dalla umana.

FONTI. = Pestalozza *Morale* — Vincenzo Garello *Appunti di Filosofia morale* — Bertini *Idea di una Filosofia della vita* — Secretan *Philosophie de la liberté* — Fenelon *Refutation du systeme de Malebranche*.

81. Interrogando la coscienza nostra e quella di tutta la umanità noi troveremo due prove solenni di quanto abbiamo detto di sopra, e che ci fanno maggiormente certi della esistenza in noi di quella facoltà, che è la fonte del merito, e per la quale possiamo scegliere tra il bene e il male morale, ossia tra il bene obiettivo e il subiettivo, venuti in collisione tra loro.

82. E in primo luogo ciascuno sente in se stesso, che nell'atto di fare un' azione buona o cattiva ha in se la forza di eleggere sì l' una che l' altra senza esservi necessitato. Fatta l' azione sente che egli ne è stato l' autore, e a lui solo si appartiene il merito o il demerito della medesima. E questo sentimento è sì forte, sì profondamente radicato nell' animo, sì vigile testimone della nostra condotta, che non lascia sfuggire alcun atto avvertito della volontà nostra senza imprimervi la sua sanzione. Un piacere ineffabile si sparge nell' animo ogni

qualvolta vinciamo noi stessi col tenerci nella via della onestà e della giustizia, o facciamo un' azione virtuosa: al contrario ci punge e ci morde qualora usciamo dall'ordine e ci facciamo servi delle passioni. Ma niuno ha mai lodato o condannato se stesso per un'azione, la quale non era in balìa propria di fare; dunque la coscienza ci attesta esser noi liberi nella scelta del bene o del male morale.

83. A tutto questo può aggiungersi una prova metafisica dedotta dalla stessa natura dell' anima umana. Infatti se la sua tendenza è proporzionata alla sua cognizione; e se la cognizione le presenta la idea di un bene senza limiti, è chiaro che niun bene limitato potrà *necessitare* la sua tendenza; imperocchè se una forza limitata superasse una illimitata, l' effetto sarebbe maggiore della causa. Ora la tendenza della volontà è illimitata: l' attrattiva di un bene creato è limitata; dunque una volontà necessitata da un bene limitato ripugna.

84. Ma interroghiamo la coscienza della umanità. E primieramente il bisogno sentito in tutti i tempi ed in tutti i luoghi di instituzioni educative: le leggi civili fissate a reggere le nazioni: il tributo della lode pubblica e del pubblico biasimo per certe azioni: i premii elargiti ai benefattori dell' umanità, e le pene inflitte ai malfattori: le esortazioni, i consigli, le minaccie sono altrettante prove, le quali attestano la libertà dell' uomo.

85. A questi argomenti, i quali hanno grandissima forza, può unirsi quello somministrato dal fatto dell' umano progresso. Infatti nei bruti, guidati da insuperabile istinto, non si conosce perfettibilità alcuna. Sono maravigliosi gli alveari delle api, la tela del ragno, la casa del castoro, il nido della rondine; ma ciascuna specie degli animali è invariabile nei suoi atti; ed opera oggi come ai primi tempi della creazione. Al contrario nell' uomo l' arte varia mirabilmente secondo i tempi, i luoghi, ed i popoli; indizio certo, che essa non è, al pari di quella dei bruti, il parto fatale della loro natura, ma il frutto libero dell' ingegno, il quale nella serie dei tipi intellettivi sceglie e combina. L' uomo è perciò progressivo, perchè libero; è libero, perchè ragionevole; e qualora in lui mancasse l' unione della libertà e della ragione, mancherebbe e la perfettibilità e il progresso.

86. Ma questa libertà, che la coscienza rivela, sarà ella così propria dell' uomo, che a lui solo appartenga, o non piuttosto immagine lontana, e simulacro imperfetto di una libertà

senza confini, di una potenza senza limiti? Per certo l'intelletto nostro nelle sue indagini non ha ragione di fermarsi nella libertà individuale; ma deve tendere a cercare il tipo della libertà perfetta, di una attività senza limiti, causa e ragione della libertà umana.

Noi infatti non possiamo confondere l'essere nostro col principio assoluto di tutte le cose, perocchè noi ci sentiamo, e ci conosciamo limitati. Ora la ragione progredendo di causa in causa non si arresta, finchè non abbia trovata una causa prima, illimitata, infinita. Dopo di che la ragione domanda a se stessa: gli atti di questa causa sono liberi, o procedono da una necessità intrinseca a lei? In questo secondo caso noi distruggiamo la libertà umana. Imperocchè se l'universo è il prodotto di una causa necessaria, egli è tale necessariamente in tutte le sue minime parti, e noi siamo necessariamente quello che siamo, e i nostri atti particolari debbono essere la traduzione, la manifestazione, l'esplicamento nel tempo di questa essenza determinata. Ma ciò è contrario al fatto attestato dalla coscienza e dalla ragione; dunque la libertà nostra suppone la divina, come il relativo importa l'assoluto.

87. E questa libertà divina è quell'attributo, per cui Dio è padrone dei suoi atti e delle operazioni sue, e perciò arbitro di scegliere tra le molte volizioni possibili, che sono presenti alla infinita sua intelligenza.

Ora in Dio si debbono considerare due sorte di atti. Gli uni si riferiscono alla natura ed alla perfezione di Dio stesso; e questi sono sempre necessarii, perchè connessi necessariamente cogli attributi divini: gli altri si riferiscono alle cose esterne, cioè agli esseri finiti, contingenti, possibili; e questi sono liberi, perchè non connessi necessariamente colla natura divina. Per lo che la libertà di Dio, come ogni libertà creata, non versa e non può versare ed esercitarsi che circa le cose mutabili e contingenti.

E in questo principio consente la cattolica tradizione; imperocchè in ogni tempo, dice Klee (*storia dei dogmi*) i dottori della Chiesa si travagliarono a sostenere la libertà divina nelle sue operazioni *ad extra*, ed a respingere ogni sorta di necessità. Quindi scrissero confutazioni del fatalismo pagano, e di quelle eresie che cercavano di rinnuovare e diffondere la credenza di un dio fato.

88. Che se v'ha differenza tra l'assoluto e il relativo, deve esistere pur differenza tra la libertà morale divina e l'umana. Infatti

1. la libertà divina è sempre buona, sapiente, perfetta: la umana, come contingente è finita, può volgersi al falso e all'ingiusto;

2. la libertà divina è infinita come è infinita la natura e la perfezione di Dio: la libertà umana è finita sia nella sua natura, sia nel suo esercizio;

3. la libertà divina è eterna, come sono eterni i suoi decreti, i quali si collegano col tempo solamente nel loro termine estrinseco e nella loro esterna esecuzione: la libertà umana non solo è temporaria come lo è l'uomo, ma ha il suo cominciamento, allorchè l'intelligenza è pervenuta a poter discernere tra i beni oggettivi ed i soggettivi, e a determinarsi con maturo consiglio piuttosto agli uni che agli altri;

4. la libertà divina si spiega con un solo atto; perchè l'unità e la plnralita, la totalità e le parti, il principio e la successione, i mezzi ed il fine si contengono nell'unità simultanea del volere di Dio: la libertà umana non può avere questa simultaneità di azione, perchè, oltre i limiti proprj, ne incontra pure nella natura delle cose, per cui ha bisogno nel suo esercizio di una serie distinta di operazioni.

CAP. IX.

Delle cause che modificano la libertà

SOMMARIO

Gli atti dell' intelletto e della volontà si avvicendano tra loro = La libertà è perciò accresciuta o diminuita da quelle cause, le quali influiscono su queste due facoltà = Importanza di questo argomento.

FONTI. = BAUTAIN *Philosophie morale*.

89. Abbiamo veduto che ogni atto libero si compone di una serie successiva di atti particolari, nei quali, premessa la cognizione prima dell' intelletto, si avvicendano poi gli atti di lui con quelli della volontà per modo che in essi, ad eccezione del primo, la dipendenza delle due facoltà è reciproca. Per lo che tutte quelle cause, le quali hanno una influenza sull' accrescere, sull' impedire o sull' indebolire la cognizione e la riflessione intellettiva, e il dominio e la elezione della volontà, concorrono pure ad accrescere, a scemare o ad indebolire la libertà. E questa indagine è di grave momento; imperocchè ricercare quanta sia la libertà dell' uomo o nelle epoche varie della vita, o nelle singole sue azioni, vale lo stesso che misurare la sua morale capacità o determinare la quantità di merito o di demerito, che gli viene dalle azioni sue e dalla sua condotta.

ART. 1.

Cause che accrescono la libertà

SOMMARIO

Cause, le quali servono ad accrescere la cognizione = Cause che possono mantener salda la volontà contro le passioni e l'affetto.

FONTI. = GARELLO *Appunti di Filosofia morale*.

90. Tra le cause, che possono accrescere la signorìa della libertà, noi annoveriamo

1. *la cognizione di noi stessi, delle cose esterne, dei nostri doveri, e delle circostanze tutte delle nostre azioni*. Con questi mezzi noi veniamo ad acquistare tutte quelle nozioni, le quali possono guidare sapientemente le nostre elezioni:

2. *l'impero su noi medesimi, e la costante pratica della virtù*. Nell'impero di noi medesimi troviamo il mezzo potente di frenare le nostre passioni, di governare l'affetto, e di far sì che i sensi, gl'istinti e tutte le facoltà nostre concorrano ad uno scopo medesimo, che è quello di attuare in noi il maggior grado possibile di bene morale. E questi ottimi resultamenti nascono pure *dalla costante pratica della virtù*. Imperocchè siccome gli abiti pravi, i quali derivano da un precedente abuso della libertà, non lasciano il più delle volte il campo alla riflessione, e distruggono l'efficacia della verità morale, che rimane direi quasi soffocata e spenta; così le virtù o gli abiti buoni ci inclinano sempre verso l'oggetto adequato del nostro operare, e mantengono salda la volontà contro i beni degli appetiti razionali e le lusinghe dei sensi.

ART. 2.

Cause, che tolgono o diminuiscono la libertà, e in prima della ignoranza e dell' errore.

SOMMARIO

Che sia l' *ignoranza* = Come si divide l' ignoranza riguardo alla cosa ignorata = Come si divide considerandola nella persona che opera = Come si divide riguardo all' azione = Che sia l' errore = Se sia condannabile la volontà, che *materialmente* travia = Che debba dirsi della *inavvertenza* = Se nella pratica della vita sia facile stabilire se un' azione provenga da inavvertenza, da errore o da ignoranza invincibile.

FONTI. Pestalozza *Morale* — Garello *Appunti di Filosofia morale* — Bautain *Philosophie morale*.

91. Che se la libertà può trovar forza e ingrandimento nelle condizioni accennate, può essere diminuita e anche tolta dalla *ignoranza*, dall' *errore*, dalla *innormalità mentale*, dalle *passioni*, dal *timore*, e dalla *violenza*. Tutte queste cause meritano una speciale considerazione.

92. E in primo luogo è ostacolo alla libertà l' *ignoranza*, la quale può definirsi *la mancanza di cognizioni intorno a ciò, che deve farsi od omettersi*. Per operare con moralità noi abbiamo bisogno di conoscere non solo il fine supremo, cui debbono esser volte tutte le azioni nostre; ma la legge (1) di-

(1) È impossibile parlare delle azioni proprie dell' uomo, le quali nascono dalle sue potenze, senza conoscere la esistenza di una legge morale, che è una nozione della mente, con cui si giudica della moralità delle azioni, e a norma della quale si deve operare. Ma di ciò ci riserbiamo a trattare nella *Nomologia pura*. Dovendo però dare un ordinamento ad una trattazione, bisogna supporre qualche cosa come già conosciuta, e noi supponiamo conosciuta la legge morale sentita da tutta la umana natura.

rettrice a questo fine, le circostanze tutte di queste azioni, e la relazione loro con la legge e col fine.

93. Ciò posto, è chiaro potersi dividere la ignoranza o in riguardo alla cosa ignorata, in riguardo alla persona che opera, o in riguardo all'azione che si fa o si omette.

94. Nel primo caso suole suddividersi in ignoranza di *diritto* ed in ignoranza di *fatto*. L'una ha luogo, allorchè non si conosce l'esistenza di una legge, la quale comanda o proibisce una data cosa: p. e. se si ignorasse una legge, che proibisse la caccia in certi riservati luoghi. Si verifica l'altra, allorchè si conosce la legge, ma s'ignora che l'azione, della quale si tratta, sia in quella legge compresa: p. e. sarebbe in questa condizione colui, il quale conosce esistere una legge, che proibisce la caccia in certi riservati luoghi, ma ignora, che il luogo, ove si è deciso cacciare, sia compreso tra i riservati.

È facile da ciò dedurre, che la ignoranza di *diritto* può aver luogo trattandosi di leggi positive, ma non mai della legge *morale*, allorchè l'uomo è pervenuto a poter fare uso della riflessione: mentre la ignoranza di *fatto* può verificarsi sì nell'uno che nell'altro caso. Da ciò pure può giudicarsi, quando la ignoranza riguardo alla cosa ignorata possa essere ostacolo all'esercizio della libertà.

95. Riguardo poi alla persona che opera, la ignoranza può dividersi in *invincibile* e *vincibile*. La prima è involontaria, mentre la seconda dipende dalla volontà. L'una togliendo la cognizione dell'intelletto, toglie pure la libertà: l'altra, benchè tenga l'uomo lontano dalla cognizione, è voluta liberamente, e gli atti o le omissioni, che ne seguono, non solo sono liberi nella causa, ma talvolta accrescono la gravezza della colpa.

E basta considerare le cause sì della prima come della seconda per esser convinti di questi veri. Il bambino, il selvaggio, il sordo-muto abbandonato si trovano in uno stato d'ignoranza *involontaria*; come si trovano in questo stato coloro, nei quali gravissimi pregiudizj sono entrati nello spirito loro. Nel mondo spirituale vi ha, per dir così, una specie d'impenetrabilità come nel materiale. Alloraquando il posto è occupato nello spirito, ci troviamo quasi nella impossibilità di stabilirvi altre cose, specialmente se la credenza, i convincimenti e le opinioni hanno le radici loro nelle prime impressioni. Di quì nasce il bisogno di una educazione, e di una *buona* educazione.

L'ignoranza *volontaria* nasce o dal ricusare l'istruzione o dal non fare quello che è necessario per acquistare una buona ed utile istruzione. Ma l'ignoranza più colpevole è quella che dipende dal timore di conoscere la verità. In questo stato sono quegli uomini, i quali vivono come divisi tra la coscienza e le passioni, fluttuanti di continuo tra questi due estremi. Essi vorrebbero soddisfare alle passioni loro, e rendere nel tempo stesso tranquilla la loro coscienza.

96. Finalmente l'ignoranza riguardo all'azione che si fa o si omette può dividersi in *antecedente* e *concomitante*. L'una è quella, in cui si trova l'uomo, il quale tralascerebbe di fare una data azione, qualora conoscesse la condizione dell'oggetto, intorno a cui si aggira: l'altra è quella, che ci toglie la cognizione dell'azione, ma non il desiderio e la volontà di farla, qualora l'avessimo conosciuta. La prima produce un effetto assolutamente contrario alla volontà, e che in tanto l'uomo vuole, in quanto senza colpa lo ignora: la seconda non è *volontaria*, perchè è ignoto l'oggetto; ma non è *involontaria*, perchè l'atto non è dispiacente, nè contrario alla volontà. Un esempio del primo caso sarebbe l'ignoranza di Cefalo, il quale credendo nascosta dietro un cespuglio una fiera, scoccò un dardo, uccise Pocri sua moglie, e disperato per il dolore si diede la morte: esempio del secondo caso sarebbe l'ignoranza di quel giovane, di cui parla Plutarco, il quale, avendo lanciata una pietra ad un cane, colpì la propria matrigna, e proruppe sorridente in quel motto: *sors melius consilium cepit quam nos*.

97. E tutto ciò, che abbiamo fin qui detto della ignoranza, può applicarsi all'errore, il quale definiremo *un falso giudizio sopra un qualche oggetto; giudizio che riteniamo per vero, benchè tale non sia*. Solo aggiungeremo in generale, che se l'intelletto per difetto naturale non *volontario* rappresenta il falso per vero bene, la volontà dovrà muoversi verso questo bene appreso per vero. E siccome la volontà, che tende al bene presentatole dalla ragione, cammina nell'ordine naturale; così non è condannabile, sebbene *materialmente* travii. Ma se l'errore nasce da mancanza di alcuno di quegli atti secondarii, dai quali l'intelletto dovea ricevere impulso dalla volontà, allora fu volontario, e quindi libero nella sua causa.

98. Lo stesso dicasi della *inavvertenza*, la quale, qualora non sia effetto di leggerezza di animo volontario, o nasca da incuranza dei proprii doveri, non può attribuirsi alla libertà.

99. Del resto nella pratica della vita riuscirà assai diffi-

cile lo stabilire, se un'azione provenga da piena inavvertenza, da errore invincibile o da involontaria ignoranza. Iddio solo ne è il giudice infallibile.

ART. 3.

Altro ostacolo alla libertà, la debolezza e l'innormalità della mente.

SOMMARIO

La normalità dell' organismo è necessaria per l' esercizio delle facoltà dello spirito = In quali stati dell' uomo possa essere diminuito l' esercizio della sua libertà = Perchè l' uomo nella sua infanzia non sia libero = Perchè il demente sia fuori dalle condizioni della libertà = Se la demenza possa ascriversi a colpa = Se la libertà sia disturbata nelle malattie = Perchè nello stato di sonno e di sonnambulismo l' uomo non abbia l' esercizio della libertà = Se in questo stato vi sieno dei casi, nei quali le azioni sieno imputabili = Che debba dirsi dell' uomo nello stato di ubriachezza.

FONTI. — Bautain *Philosophie morale.*

100. Non è già che lo spirito segua le vicende del corpo; ma perchè, nello stato di associazione di queste due sostanze, lo spirito ha bisogno del corpo come istrumento di pensiero e di azione, così nella debolezza e nella innormalità dell' organismo sembra, che lo spirito si mostri debole o in una condizione innormale.

Ora in questa posizione deve considerarsi il bambino, il mentecatto, l' infermo, e l' uomo nello stato di sonno, di sonnambulismo, di ubriachezza. Le seguenti considerazioni ci serviranno di guida per giudicare, per quanto è possibile, fino a qual grado la libertà resti impedita nel suo esercizio.

101. L' *istinto animale* prevale alla volontà, quando questa non può opporsi ai movimenti di quello; il che avviene per la mancanza di cognizione del partito opposto, cioè del bene oggettivo. Ed è tale appunto lo stato dell' uomo nella infanzia. Per questo noi siamo ben presto disarmati al primo segno di pentimento nei bambini: per questo noi richiamiamo, senza rimorso e quasi senza dispiacere, i mali fatti nei primi anni della nostra esistenza; per questo la società non considera come gravi nei fanciulli le infrazioni alle leggi, e gli abbandona al tribunale della famiglia.

102. Anche il demente è fuori delle condizioni della libertà. Il pensiero è un calcolo, e l' uomo calcolando deve stabilire il valore di ciascuna cifra e regolarne la combinazione. Il demente cangia il valore di queste cifre e le combina con l' ordine, in cui si presentano allo spirito. E poichè lo spirito del demente è governato dalle immagini e dalle sensazioni; così l' istinto sensuale opera sulla di lui volontà determinandola ad un giudizio da esso diretto e falsato.

Siccome però talvolta la follìa può essere il resultamento di passioni volontarie; perciò in questo caso la libertà, e quindi la colpa si troverebbero nella causa. Ma il grado d' influenza di questa libertà è impossibile decidersi dall' uomo, e quindi dobbiamo ripetere, che anche di ciò è giudice Iddio.

103. La libertà rimane pur disturbata nel suo esercizio nelle *malattie* specialmente gravi e spasmodiche, nelle quali la relazione tra le due nature componenti l'uomo è alterata. In questo caso il corpo, che deve servire allo spirito, è servito, e diviene l' obietto precipuo dell' attenzione. Allora l' istinto vitale prevale allo spirituale, e la libertà segue le crisi della malattia.

104. Anche il *sonno* togliendoci la coscienza delle cognizioni, ci toglie pure l' esercizio della libertà. Le azioni in questo stato divengono istintive, e benchè si manifestino alcune inclinazioni, come qualche volta lo dimostrano le parole incoerenti nel sogni, pure non possono dirsi libere, perchè abbandonate dalla direzione intelligente dello spirito.

Lo stesso si verifica nel *sonnambulismo*, stato misterioso, in cui il pensiero si affaccia sovente vivissimo, in cui la intelligenza sembra elevarsi alla contemplazione delle cose, in cui la volontà produce una serie di azioni spesso ben combinate. Tutto ciò per altro si opera senza riflessione della persona, talchè allo svegliarsi più non ricorda questi fatti e riprende la vita

dal punto, nel quale addormentandosi l' avea lasciata. Non vi ha dunque libertà in questi atti.

Può darsi però il caso, in cui nello stato di sonnambulismo e di sonno si eseguiscano azioni premeditate e volute nel tempo della veglia, e non ritrattate pienamente e con ogni sforzo prima del sonno. Allora la causa è stata intieramente volontaria e libera; e le conseguenze sono imputabili all' operante.

105. Finalmente l' *ubriachezza* sospende l' esercizio della libertà, quando è *completa;* la impedisce e l' altera più o meno quando è *parziale*. Nel primo caso il cervello, disturbato nella normalità delle sue funzioni, non può servire come conveniente mezzo alla ragione ed alla volontà; e quindi cessa nell' uomo in questa miserabile condizione la possibilità di conoscere, la potenza di discernere e di eleggere. Nel caso poi, che l' ubriachezza non sia completa, esiste, per dir così, un raggio di ragione, e la libertà può esercitarsi in proporzione della cognizione. È per altro difficile calcolare questo grado di libertà nello stato incerto e disordinato, in cui l' intemperanza ha gettato l' essere intelligente.

In tutti i casi però l' ubriaco, il quale si è abbandonato *volontariamente* a questo stato, deve rispondere delle conseguenze che ne resultano; perocchè godendo della ragione e della libertà ha abusato dell' una e dell' altra per abbandonarsi alle influenze degradanti del vizio.

ART. 4.

Terzo ostacolo alla libertà, le passioni.

SOMMARIO

Che sieno le passioni = Quali, e in che modo possono essere ostacoli all' esercizio della libertà = Passioni involontarie e volontarie = La concupiscenza antecedente corrisponde alle prime, la conseguente alle seconde = Elemento obiettivo ed elemento subiettivo di ciascuna passione = Dalla proporzione, con cui operano questi elementi, deve giudicarsi del grado della libertà = Quando l' esaltamento prodotto dalle passioni possa dirsi portato al grado più alto = Necessità di mantenere le passioni nell' ordine loro.

FONTI. = BAUTAIN *Philosophie morale*. — STELLINI *Ethica*.

106. Le passioni sono commovimenti dell' animo, congiunti spesso ad un' alterazione del corpo, prodotti dall' opinione del bene o del male, da cui vengono eccitate. Esse sono inseparabili dalla umana natura; ma prendono qualità dall'oggetto a cui sono dirette, e dal modo, con cui si dirigono.

107. Chi volesse affatto estirparle, opererebbe a somiglianza di quel Trace, di cui parla Aulo Gellio, il quale per purgare la sua vigna dai triboli e dalle spine, fece man bassa su tutti gli alberi buoni e cattivi. È ben vero però che spesso possono degenerare in vizi e produrre disordine nell' economìa delle nostre intellettuali e morali funzioni, e quindi essere, al dire degli stessi Stoici, malattie dell' anima. E di queste appunto intendiamo parlare, e le consideriamo perciò come ostacolo all' esercizio della libertà.

108. Ora l' esaltamento prodotto in noi dalla passione può essere involontario, e in questo caso non vi ha luogo la libertà di operare; ma se la passione si ferma per causa nostra, allora la volontà vi ha tanto maggior parte, quanto più facilmente ha ceduto all' incitamento, e quanto maggiori sono stati

i motivi per resistervi. Noi siamo nel caso, che altri moralisti chiamano di *concupiscenza antecedente* e di *concupiscenza conseguente*. L'una previene la volontà e i suoi movimenti debbono riguardarsi come meccanici o almeno istintivi: l'altra è incitata o invigorita dalla volontà. Così nello stato di concupiscenza antecedente è colui, il quale avendo già perdonato un'offesa, sente commoversi all'ira nel vedere il nemico; mentre sarebbe nello stato di concupiscenza conseguente colui, il quale avvertitamente si studiasse d'incontrar l'offensore per ridestare ed alimentare la passione dell'ira.

109. Nell'esame di questo stato, in cui può trovarsi l'uomo, dobbiamo stabilire che ogni passione ha due *radici*, o elementi; l'una *soggettiva*, cioè nel *me* che la prova; l'altra *oggettiva*, cioè nel *non me* che la eccita. La prima nasce dal bisogno della vita, e di tutto ciò che serve a migliorarla o a difenderla: la seconda è la proprietà dell'oggetto di insinuarsi a traverso dei sensi nello spirito, di eccitare l'immaginazione, e di muovere la volontà all'odio e all'amore.

110. Ora dalla proporzione, con cui questi due elementi soggettivo ed oggettivo possono operare, può stabilirsi il grado maggiore o minore d'influenza della libertà. Infatti se l'elemento oggettivo prevale al soggettivo, è chiaro, che la riflessione e la facoltà della elezione rimangono impedite e quindi deve esser poca la reazione del soggetto contro l'oggetto. Ma se l'elemento soggettivo resta prevalente all'oggettivo, allora la volontà ha tutto il tempo di determinarsi, di deliberare e di scegliere, e perciò può usare di tutta la sua libertà contro l'oggetto, che eccita la passione a paralizzare l'azione. Vi sono però delle passioni, nelle quali la volontà ha quasi tutta la parte nella formazione loro; passioni quasi interamente volontarie nella loro origine, perchè il soggetto si è abbandonato con tutte le sue forze alla legge del corpo, dei sensi e dell'egoismo. In questo caso i due elementi soggettivo e oggettivo tendono allo stesso fine, e perciò l'esaltamento è portato al grado più alto, e se l'abitudine consolida questo nesso, la passione diviene quasi invincibile.

111. È dunque di sommo interesse per l'uomo di frenare le passioni fino dal nascimento loro per conservare integra quella libertà, che è il più bel dono largito dalla Provvidenza alla umana natura.

ART. 5.

Altri ostacoli alla libertà, il timore e la violenza.

SOMMARIO

Che sia il timore = Che provochi in noi il timore = Nel timore esistono gli elementi medesimi considerati nelle passioni = Quando il timore alteri l' esercizio della libertà = Che debba far l' uomo nella circostanza di vedersi minacciato nella vita col sacrificio della giustizia e del bene = Il timore, che scusa in parte il male commesso, rende meno lodevoli le buone azioni = Che sia la violenza, e se possa operare sulla libertà della volontà.

FONTI. = BAUTAIN *Philosophie morale*. — CARDELLA *Trattato di Etica*

112. Può avere influenza sulla libertà anco il timore, il quale noi definiamo *una penosa emozione prodotta dalla minaccia o dall' apprensione di un dolore o di un danno*.

113. Esso provoca una reazione istintiva contro l' oggetto, che lo produce; e ciò proviene dall' indole della nostra natura, la quale é invincibilmente portata al bene e rifugge dal male. E qui noi possiamo applicare quanto abbiamo detto di sopra in ordine agli elementi delle passioni. (109.)

114. Ma l' elemento obiettivo non è sempre tale da produrre una *subita* impressione, o un' impressione *grave*. In questo caso la volontà ha il comodo di riflettere e il tempo di deliberare. Il timore perciò non altera l' esercizio della libertà, se non quando il male minacciato è gravissimo e imminente. Ma anche in questo caso la gravezza maggiore o minore dipende dalle condizioni, nelle quali trovasi l' uomo. Un timore p. e. che non si giudicherebbe sufficiente per iscuotere un uomo forte, può esserlo per un fanciullo, per un vecchio, per un infermo. Per lo che il timore sarà grave, quando abbia per obietto un male di tal natura da far impressione anche sopra l' individuo di forte carattere; come il timore di una morte vicina

minacciata da qualche nemico. In questo ed in altri simili casi per il timore o vien tolto l'uso della libertà, o viene più o meno diminuito. Imperocchè se l'oggetto che incute timore trova il soggetto in tali disposizioni da rimanere sopraffatto in guisa da non potere signoreggiare i suoi atti, la libertà resterà interdetta nel suo esercizio: ma se il soggetto non si troverà nelle accennate disposizioni, che potrebbero dirsi estreme, allora la libertà non sarà interamente interdetta, ma solo indebolita in proporzione dell' influenza della causa produttrice queto grave timore.

115. L'uomo però deve esser sempre in questa vita preparato a combattere; perocchè mali da ogni parte sorgono a perturbarlo. Quindi è di somma importanza per lui serbare in tutte le occasioni tranquilla la mente ed in vigore le facoltà, perchè vi sono delle circostanze, nelle quali il dovere non può essere soddisfatto, che a spese dell' interesse, o a rischio della stessa nostra esistenza terrena. D' altronde se noi fossimo dispensati dall' adempiere ai doveri di giustizia quando possiamo riceverne un danno, il male guadagnerebbe sempre la sua causa in questo mondo; e non si avrebbe che a minacciare e ad intimorire per vincere. Quindi l' uomo dabbene deve dispregiare queste minacce ed adempiere al proprio dovere senza paventarne le conseguenze; perocchè l'atto più energico della libertà è quello di preferire la giustizia o il bene alla vita.

116. Che se il timore scusa in qualche parte il male commesso, rende per altro meno lodevoli le buone azioni. Infatti l' uomo che si astiene dal male unicamente per evitare il castigo, teme la pena assai più di quello che ami la legge, e la sua volontà non può dirsi consacrata intieramente al bene.

117. Finalmente la sola libertà di azione rimane distrutta dalla violenza, la quale *è una forza contro la nostra attività esteriore, e ci costringe a fare malgrado nostro ciò che non vorremmo, o a non fare ciò che vorremmo*. In questo caso integra rimane la libertà della volontà, qualora la persona violentata abbia resistito con tutte le forze.

118. E noi lo sentiamo, che l'uomo nell'interno di se può resistere a tutto; e Dio stesso, il quale ha fatto libero l'uomo, vuole che operi liberamente. Nè vi ha dubbio, che l' azione divina è potentissima sulla volontà umana; ma bisogna, che la volontà stessa l' ammetta liberamente e la secondi.

119. Che se l' uomo è sempre libero nell' interno di se anche in mezzo alle più forti violenze, bisogna convenire, che egli

non deve temere coloro che uccidono il corpo. Nelle catene e nei supplizi può trionfare dei suoi carnefici con l'elevazione dell'anima sua e con la fermezza del suo volere: e ne sono testimoni i martiri della fede cristiana. Ora tutto ciò si verifica in ogni uomo nello stato di un profondo convincimento; e il coraggio che lo anima, ancorchè sia talora l'effetto del fanatismo, è sempre ammirabile, perchè è una protesta della libertà contro la violenza e la forza.

——o——

Cap. X.

Dell'atto umano, sua natura e sue specie diverse.

SOMMARIO

Le azioni umane possono considerarsi o nell'essere loro materiale o riguardo alla dipendenza loro = Che sia l'atto umano = Se tutti gli atti dell'uomo possano dirsi a rigor di termine *umani* = Qual sia il primo atto umano, che noi facciamo = In quali specie possa dividersi l'atto umano = Perchè si dice umano l'atto *intellettivo* = Come nasca in noi l'atto *volontario*, e come si divide = Se l'atto intellettivo e il volontario bastino a costituire l'atto propriamente *morale* = Qual sia l'elemento necessario a costituire l'atto morale = Che sia l'atto morale = Quali elementi lo costituiscono = In quante speeie suole dividersi.

FONTI. = Pestalozza *Morale* — Garello *Appunti di Filosofia morale*.

120. Che l'uomo sia dotato di potenze, dalle quali partono i suoi atti, alloraquando sono chiamate ad operare da un estrinseco obietto, lo sappiamo dalla coscienza e dal ragionamento, come già abbiamo veduto. Ma noi dobbiamo progredire nello studio della scienza nostra, e perciò indagare la natura di quegli atti, i quali propriamente *umani* e *morali* si appellano.

121. A tale effetto osserveremo, che le azioni dell' uomo possono considerarsi o nell' essere loro materiale, o riguardo alla dipendenza loro. Prese nel loro essere materiale sono simili a quelle dei bruti; considerate in ordine alla dipendenza loro, le vediamo nascere da un soggetto animale, che ragiona e che vuole. E poichè la ragione e la volontà non sono potenze comuni ai bruti; ma solo proprie dell' uomo, per cui è costituito nella sua specie determinata; così *atto umano* dovrà dirsi qualunque atto, il quale provenga da potenze proprie di lui.

122. Ora la ragione è potenza dell' anima, che ha per ufficio di applicare l' essere ideale al sentimento fondamentale corporeo; perciò essa dipende delle potenze primitive il *senso* e l' *intelletto*, e resulta dall' azione di ambedue. (Vedi Pestalozza *Psicologia* Sez. 2. p. 1. cap. 3. artic. 2. e 3.) Ma solamente il sentire ci accumuna coi bruti; dunque i soli atti *intellettivi, razionali*, *volontarii* possono dirsi a rigor di termine *umani*.

123. Dal che scaturisce un corollario di grave momento, che cioè l' uomo fino dal primo istante di sua esistenza compie già un atto umano. Imperocchè qualora si ammetta, non darsi atti propriamente umani, che ad un' epoca determinata, ed a certe condizioni di suo esplicamento, dovrà pure ommettersi, che l' uomo non è uomo fino dal principio della sua esistenza: che due vite si succedono differenti, cioè una vita umana preceduta da un' altra non ancora umana; che la ragione spunta da se, quasi per un prodigio; e simili altre conseguenze necessarie nella teorica dei sensisti. (Vedi Garello *appunti di filosofia morale*).

124. Dal che resulta pure, che l' atto umano è un genere, il quale contiene sotto di se diverse specie; tali sarebbero gli atti *intellettivi*, *volitivi*, *liberi*, *morali*. Esaminiamoli partitamente.

125. E primieramente noi annoveriamo tra gli atti umani l' intellettivo, qual' è appunto ogni percezione, ogni giudizio che non ha per obietto proprio se non la cognizione speculativa; e in ciò ci separiamo dalla schiera di que' filosofi moralisti, i quali l' atto umano posero nella volontà come unica potenza, con cui l' uomo può muovere tutte le altre. È vero che la volontà signoreggia le altre potenze; ma è pur vero, che essa di tutte non è l' unico principio motore. Dato un sentimento, noi percepiamo intellettivamente un essere reale. Ora siccome nell' atto, con cui si forma la prima cognizione di una cosa, non ha luogo la volontà; così vi hanno degli atti intellettivi, che

sono veramente umani, perchè solo proprj dell'uomo; e che in pari tempo non sono *volitivi*, e molto meno *morali*.

126. Allorchè poi, data la percezione intellettiva di qualche ente, la volontà si muove a tendere verso l'oggetto conosciuto e ad amarlo, nasce l'atto *volontario*, il quale si distingue in specie diverse.

E si dice *elicito* quello, che si compie e si consuma nella volontà stessa; come il voler pensare ad un amico senza fare altre cose.

E si dice *imperato* quello, con cui la volontà muove le potenze da lei diverse, affine di compiere l'atto stesso: come p. e. allorchè dopo aver voluto pensare a un amico, mi parto dal luogo, ove mi trovo, per recarmi a visitarlo, e trattar seco di affari.

Si distingue pure in *necessario* ed in *libero*. Il primo è quello, che si fa dall'uomo con cognizione d'intelletto e con determinazione di volontà; ma però in modo che la volontà stessa non può a meno di determinarsi; come sarebbe l'atto con cui siamo tratti a volere la nostra felicità. Il secondo è quello, che si fa da noi con cognizione d'intelletto, ma senza che la volontà alla presenza di più beni sia determinata necessariamente alla scelta.

127. Ma l'atto intellettivo e il volontario, che pure abbiamo annoverato tra gli atti umani, basteranno a costituire l'atto propriamente *morale*? Ricordiamo, che le prime intellezioni e le prime volizioni del fanciullo non possono dirsi morali; e che perciò a costituire la moralità di un atto si richiede qualche altro nuovo elemento.

128. E a determinare questo elemento osserviamo, che il bambino vuole un oggetto in quanto gradevolmente modifica il senso corporeo. Questa volizione dicesi *affettiva*; ed è suscitata dal senso e dall'istinto animale senza giudizio alcuno sul valor della cosa. Ma alloraquando l'intelletto è pervenuto a formarsi le idee astratte, specifiche e generiche di bene e di male, l'uomo può servirsi di queste idee, come di tante *regole* dei suoi giudizj, di tante *misure* della qualità e quantità di bene, che hanno le cose. In tal caso avendo noi l'idea del bene in generale, possiamo confrontare due cose e vedere in quale delle due si realizzi di più quell'idea; e da questo confronto nasce un *giudizio apprezziativo*. Allora possiamo appetire una cosa non solo per istinto animale; ma in forza pur anche di un istinto spirituale, che nasce in conseguenza di quel giudi-

zio; e la volontà conferma questo istinto con un suo decreto, e forma una *volizione appreziativa*.

129. Non tutte però le volizioni appreziative possono dirsi morali. Finchè l' uomo stà nel campo dei beni subiettivi animali o anche spirituali, non pensa che a se; e le sue apprezziazioni non sono regolate dall' intrinseco pregio degli esseri. Vi è dunque bisogno, che si stacchi, per dir così, da questa stima subiettiva degli enti; e che possa valutare le cose per quel che sono in se stesse. Così l' uomo p. e. deve poter giudicare, che un ente non è un bene per lui, qualora renda gli altri infelici. Ma una stima obiettiva non può farsi senza conoscer l'ordine dei beni obiettivi, i quali costituiscono la *legge morale*(1); dunque questa legge entra come nuovo elemento nell' atto umano e costituisce l' atto *morale*.

130. Quindi fino a che l' uomo non può giudicare le cose che soggettivamente non ha luogo azione morale. Ma quando giunge a poter formare giudizj oggettivi, allora conosce l' ordine morale delle cose, sente in se una legge, che li addita qual debba essere il fine supremo delle sue azioni, e prova una interiore approvazione o un rimorso secondo la direzione data alle azioni medesime. Per lo che il suo operare trova aperte due vie secondo le regole che si propone nei suoi giudizj; cioè può operare secondo la stima soggettiva, o secondo l'obiettiva. L' una conduce l'uomo all'utile, l'altra all' onesto. Ecco il mito di Ercole al bivio, giusta l' espressione pagana: ed ecco la duplice legge, di cui parla S. Paolo, l' una dei sensi, l' altra della mente pugnanti tra loro.

131. Possiamo perciò dire morale *l'atto della volontà nella sua relazione con la legge*; e determinare i tre elementi, dai quali resulta; cioè 1. la *percezione* degli enti da stimarsi praticamente (elemento intellettivo): 2. la *volizione appreziativa* (elemento volitivo): 3. *la legge*, che è la regola di operare (elemento obiettivo).

132. E dell' atto morale si danno pure più specie: 1. le *semplici volizioni*, cioè tutti gli atti, nei quali entra la volontà senza muovere altre potenze, come sono tutti i pensieri: 2. le *volizioni affettive*, nelle quali la volontà muove anche la facoltà degli affetti, l' amore e l' odio, ec.: 3. le *volizioni par-*

(1) Qui giova richiamare quanto dicemmo nella nota posta al §. 92.

late, cioè tutte le esterne manifestazioni degli interni pensieri ed affetti: 4. le *volizioni esternamente eseguite*, cioè tutti gli atti esterni diretti dalla volontà ad un fine: 5. finalmente le *omissioni*, le quali sebbene sieno negazioni di atti, vengono tuttavia considerate come veri atti; perocchè da una parte vi è una legge che comanda un' azione, dall' altra una volontà, la quale, benchè conosca la legge, si stà inoperosa, e ricusa di adempierla. In tal caso la volontà deve fare un atto positivo per opporsi alla legge, e perciò l' omissione nelle cose morali deve considerarsi come un' azione.

Cap. XI.

Dell' atto morale considerato obiettivamente e subiettivamente.

SOMMARIO

In che consista la moralità degli atti umani = Che sia la moralità *obiettiva* e che sia la *subiettiva* = Quando la moralità obiettiva sia buona o rea = Se vi sieno azioni obiettivamente indifferenti = Queste azioni vengono subiettivamente a determinarsi secondo l'intento della persona operante e secondo le circostanze = Che sia l' intento personale = Se possa confondersi la *intenzione* dell' operante coll' *obietto* dell' azione = Che sieno e quali sieno le circostanze = Quali condizioni si richiedono a costituire un atto moralmente buono = Se un' azione intrinsecamente buona possa divenir mala o *viceversa* = Se le azioni morali possono essere suscettibili di misura.

FONTI. = Taparelli *Saggio teoretico di diritto naturale* — Pestolozza *Morale* — Cardella *Trattato di Etica*.

133. Abbiamo detto *morale* l' atto della volontà nella relazione sua con la legge (131); il che equivale al dire: la moralità degli atti umani consistere nella direzione data dalla vo-

lontà agli atti liberi dell' uomo, ossia *nella relazione di questi atti al loro fine naturale*. Ora questa direzione può considerarsi *obiettivamente*, cioè nel materiale suo termine, e *subiettivamente*, cioè non solo secondo l'obietto, ma secondo l'intento personale, o il fine dell' agente o secondo i mezzi adoperati e le circostanze concomitanti.

134. Questo modo di considerare la moralità degli atti umani è identicó nella sostanza a quello tenuto dalla comune dei moralisti, i quali dimostrano doversi distinguere nell' atto umano l' *obietto*, il *fine*, le *circostanze*.

135. E cominciando dalla moralità obiettiva possiamo domandare a noi stessi, se tutte le azioni, le quali possono farsi dall' uomo, siano *per se* conformi all' intento del Creatore. E la risposta è facile; perocchè consultando il sentimento nostro conosciamo, che alcune azioni sono obiettivamente ree, alcune buone, prescindendo dall' uomo che opera. Così l' amare i genitori è per se bene, come è male l' odiarli.

136. E la bontà delle une viene dalla loro conformità intiera con l' intento del Creatore, e dalla naturale inclinazione della volontà nel farla. Così contemplare la divina potenza nell' universo creato è atto conforme al fine del Creatore ed ordinata tendenza della volontà umana.

137. Che se la volontà aderisce al bene sensibile, come a vero obietto finale della sua azione, allora l' azione stessa è malvagia, perchè essenzialmente opposta alla natura della volontà, la quale tende al bene secondo l' ordine oggettivo degli esseri. P. e. l' affamato, il quale cerca nel cibo il sostentamento, non può non trovar piacere nelle vivande; l' intemperante però, benchè satollo, non cerca nel cibo il sostentamento, ma il diletto, e in questo si ferma colla volontà. E poichè gli atti rei escono dall' ordine in varii gradi, o inclinano al sensibile con tenacità maggiore o minore; così vi saranno diversi gradi nel male obiettivamente considerato. P. e. la voglia di arricchire distrugge l' amore dell' ordine in chi usurpa la roba altrui, e il furto è *per se* male grave; mentre la stessa voglia in chi conserva tenacemente il proprio non distrugge *per se* l' amore dell' ordine; e perciò la tenacità non è colpa grave, e può stare con la brama sincera del vero bene.

138. Vi sono però azioni, le quali non hanno moralità obiettiva determinata, e possono volgersi ora secondo l' ordine, ora contro l' ordine. Queste azioni, considerate obiettivamente, si dicono indifferenti. P. e. prende le armi, corre, ferisce sì il

cacciatore, il quale insegue la fiera, che il sicario, il quale eseguisce un malvagio consiglio. L' *armarsi*, il *correre*, il *ferire* non hanno *per se* e *in astratto* una moralità determinata; ma è l' operante che la determina. In questi casi però noi siamo condotti a considerare non più l' *obiettivo* degli atti morali, ma il *subiettivo*, cioè secondo l' intento della persona che opera, e secondo circostanze determinate.

139. E l' intento personale è il fine, che la volontà si propone nelle azioni sue, è per dir così il *termine* di una azione. Ma poichè non può darsi *fine* senza il suo *principio*, che nel nostro caso è appunto la *intenzione* della volontà; così l' intenzione è la direzione della volontà verso un fine.

140. Nè si creda, che possa confondersi insieme l' *intensione* e l' *oggetto*. Imperocchè l' oggetto è il *fine intrinseco* dell' azione, p. e. il culto di Dio, le opere di beneficenza, ec.; mentre l' intenzione è il *fine particolare*, che si propone chi opera, fine distinto da quello dell' azione stessa. E ciò è tanto vero, che noi operando possiamo formarci un' intenzione diversa ed anche opposta all'oggetto; come p. e. chi facesse un' astinenza per abbandonarsi poi più sfrenatamente all' intemperanza.

141. Le circostanze infine sono tutti quegli accidenti di tempo, di luogo, di persone, di cose, di modi e di mezzi, i quali valgono ad accrescere la bontà o la malizia di un'azione, ovvero a renderla mala o almeno non conveniente, benchè buona tanto nell' oggetto che nella intenzione. Molte cose sono lecite, le quali non sono convenienti per la debolezza di coloro, che possono esserne scandalizzati. (S. Paolo I. ai Corinti cap. 10. vers. 23. 24. 25.)

142. Le circostanze, di che parliamo sono espresse dalla scuola nel seguente verso

« *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando* »

Quis: denota lo stato, la età, la condizione dell' operante, i particolari vincoli, che ha contratti.

Quid: la qualità e la quantità dell' oggetto su cui cade l' azione.

Ubi: il luogo, in cui l' azione è stata fatta; se sacro o profano, se in pubblico o in privato.

Quibus auxiliis: i mezzi adoperati nel far l' azione; se superstiziosi o con complici.

Cur: il fine, p. e. se per commettere altri delitti, come rubare per ubriacarsi.

Quomodo: il modo di operare; se con piena cognizione, o per ignoranza, per fragilità, con scandalo, o per disprezzo.

Quando: la condizione accidentale del tempo, p. e. se in un dato giorno vigesse una legge, e l'azione fosse a questa contraria: come pure la durata maggiore o minore dell'azione.

143. Quindi dal detto fin quì possiamo stabilire, che un atto non può essere moralmente buono, se non lo sia nel tempo stesso relativamente all'obietto, al fine dell'operante e alle circostanze che lo accompagnano. Dal che il detto delle scuole: *bonum ex integra causa: malum ex quocumque defectu.*

144. Prima però di dar termine all'antropologia crediamo utile aggiungere qualche pensiero relativo al subietto, di che trattiamo.

E primieramente un'azione considerata in se stessa intrinsecamente buona, ma libera, può diventare *estrinsecamente mala;* dico *estrinsecamente*, perchè il male non è nell'azione, ma le sopprayviene da un principio estrinseco. Così p. e. il cibarsi di carni è azione lecita; ma diviene illecita qualora una legge positiva lo proibisca; come pure il soccorrere un povero è azione buona, ma diviene mala, ove dall'uomo si faccia per vanità o per ipocrisia.

Quell'azione poi che intrinsecamente è mala, non potrà mai divenire buona nè intrinsecamente, nè estrinsecamente. Iddio stesso non potrebbe farlo, perocchè il male morale essendo l'odio dell'essere, l'amore del disordine, Iddio per legittimarlo dovrebbe cessare di esser buono e perfetto, cioè cessar d'esser Dio. Il furto sarà sempre un male, benchè sia fatto con l'intenzione di beneficare una languente famiglia.

In secondo luogo le azioni buone considerate *in se stesse*, consistendo nella conformità loro con la legge, non possono concepirsi suscettibili di misura; ma confrontrate le une con le altre possono essere più o meno nobili secondo le circostanze dell'operante. Così l'amor del nemico è azione più generosa di quella dell'amor dell'amico.

L'azione mala poi, consistendo nel suo allontanamento dalla legge, sarà tanto più mala quanto più dalla legge discorderà, come una linea obliqua è tanto più lunga quanto più si allontana dalla perpendicolare.



ETICA GENERALE

PARTE SECONDA

NOMOLOGIA PURA

145. Nomologia vale *discorso della legge*, in quanto è criterio della moralità, regola delle azioni, fonte di obbligazione. Questioni assai gravi comprende perciò questa seconda parte dell' Etica generale; e noi tratteremo le principali, quelle cioè, le quali interessano più da vicino lo studio, che ci siamo proposti.

Cap. I.

Della legge morale in genere.

SOMMARIO

Significati diversi della parola *legge* = Definizione data da Montesquieu = Se questa definizione possa applicarsi alla umana natura = Se la legge dell' umana natura dipenda dall' arbitrio dell' uomo o da quello di Dio = Che debba dirsi dell' opinione del Puffendorf intorno a questo subietto = Se la legge sia indipendente anche dalla essenza divina = La legge morale è una nozione = Carattere proprio di questa nozione = Con questo carattere impone all' uomo una obbligazione = Definizione della legge morale.

FONTI. = Taparelli *Saggio teoretico di diritto naturale* — Bautain *Philosophie morale* — Pestalozza *Morale*.

146. Pochi sono i termini impiegati sì frequentemente e nel tempo stesso con significati così diversi quanto la parola *legge*. Il Giureconsulto spiega la legge quale gli apparisce nella

sfera della sua azione: il fisico la stabilisce nella identità e nella costanza degli effetti della natura sensibile: lo psicologo la vede nelle relazioni logiche dell' intelligenza; e una gran parte di moralisti la definiscono una *regola di azione* senza mostrare donde parte questa regola, da che acquisti l' autorità sua, e come esista nell' essere libero.

147. Noi dobbiamo stabilire, che la legge è indipendente dalla nostra volontà e dalla nostra ragione, perchè è nella natura delle cose sia che lo sappiamo o nò, sia che lo vogliamo o non lo vogliamo: che esiste per tutti gli esseri siano fisici, siano animali o morali. Per lo che in questo senso non può condannarsi Montesquieu, il quale diceva esser le leggi l' espressione delle necessarie relazioni, le quali esistono nella natura delle cose.

148. È ben vero però, che questa definizione non può con tutta esattezza applicarsi alla nostra morale natura. La legge non è per l' uomo la semplice espressione delle relazioni necessarie esistenti nella sua natura, perchè vi sono delle relazioni, le quali modificano senza obbligare; ma è una *norma* o una *regola* del suo operare, che comunicandosi alla sua intelligenza l' obbliga a ciò che è connesso col suo fine, cioè guidandolo al bene.

149. Che se questa legge è nella nostra natura, non dipende però, come Cicerone stesso sapientemente riconosceva, nè dall' arbitrio dell' uomo, nè da quello di Dio. Infatti non può dipendere dall' arbitrio dell' uomo, perchè l' umana libertà è limitata alla sola elezione delle cose: non dall' arbitrio di Dio, perchè la sola esistenza, non l' essenza delle cose, è obietto dell' onnipotenza divina. Iddio *ab eterno* dà l' essenza alle cose: *nel tempo* con la sua libera volontà le crea.

150. Di qui risulta quanto andasse errato il Puffendorf, il quale pretese di sostenere, che Iddio fu libero nel crear l'uomo: che poteva assegnarli quella natura, la quale più gli fosse piaciuta: e che perciò era libero nello stabilire la legge di questa natura medesima. Imperocchè Iddio avrebbe potuto o non crear l' uomo, o creare altri esseri materiali o bruti anzi che l' uomo; ma il creare l' uomo *senza natura umana*, e quindi esente dalla legge della sua natura, sarebbe stata cosa così assurda quanto il creare un *triangolo quadrato*.

151. Non è perciò che se questa legge è indipendente dall'arbitrio di Dio, lo sia pure dall' essenza divina. Imperocchè la essenza delle cose è la connessione dei loro attributi primari

formata dalla sapienza infinita, necessario principio di ogni essere. Ora la mente creatrice, la quale determinava fino dalla eternità di associare un raggio, per dir così, della sua intelligenza all'essere, che diciamo uomo, ne formava la essenza e vedeva nella sua sapienza le relazioni naturali, che si stabilivano nella razionale creatura. Per lo che la necessità della legge naturale dipende dalla necessità dell'esser divino, come la essenza umana è dipendente dalla essenza di Dio; e perciò appunto Iddio non può cangiare la essenza delle cose senza cangiare la propria, il che sarebbe un assurdo.

152. Che se la legge nell'uomo è una *norma*, una regola di operare, non può essere che una nozione o un' idea, la quale serva di esemplare o modello, a cui confrontare le azioni per vedere se sono quali debbono essere. E se la legge nell'uomo è essenziale alla sua stessa natura, anche questa idea deve esser sempre presente all'intelligenza dell'uomo medesimo.

153. E questa idea o nozione deve avere un carattere proprio, che la distingue dalle altre idee, le quali si trovano nella mente dell'uomo. Un'idea può prendersi come norma di un giudizio speculativo. Allora fa l'ufficio di *principio logico*, e serve a giudicare, se le nostre proposizioni, qualunque ne sia la specie, sieno vere o false. Nel nostro caso però non è norma di pensare, ma di operare. Quindi veste il carattere di *principio morale*, e deve manifestare ciò che è da farsi o da fuggirsi, affinchè le azioni nostre sieno giuste ed oneste. La legge morale perciò è una nozione, *con cui si giudica della moralità delle azioni*; cioè con la quale l'uomo può formare giudizj conformi a quelli del supremo Creatore.

154. E se finalmente con queste norme l'uomo viene a giudicare della moralità delle sue azioni, è chiaro che essa impone nell'uomo stesso una obbligazione a seguirla. Infatti l'obbligazione altro non è se non un *dovere* che nasce dalla necessità di un mezzo a conseguire l'ultimo fine; ma poichè l'uomo tende al bene supremo come ad oggetto suo proprio; dunque deve conformare tutte le azioni sue a questo fine, come mezzi per conseguirlo. Quindi la legge che è regolatrice dei giudizj morali dell'uomo, diventa pure la norma, *dietro cui deve operare*. Non vi può essere perciò una obbligazione più stretta per l'uomo, quanto quella di conformarsi all'intento del Creatore delle cose. Ma di ciò avremo luogo di parlare più estesamente.

155. Possiamo però dal fin qui detto stabilire, che la legge morale è *una nozione della mente, con cui si giudica della moralità delle azioni, a norma della quale si deve operare*. Per giudicare infatti se un' azione è buona o mala, fa d' uopo che io conosca l' essenza della morale bontà, cioè ne abbia l' *idea*: fa d' uopo che io sappia ciò che è da farsi e ciò che è da fuggirsi: fa d' uopo che io senta la morale necessità, che m' induce a dirigere l' azione indeclinabilmente dal fine.

Cap. II.

Delle diverse specie di leggi, e relazione loro con la legge morale.

SOMMARIO

Dove possiamo noi considerare la legge = Che è la legge eterna = A questa legge debbono sottostare tutte le cose create = Vi è perciò sottoposta la umana natura = Che sia la legge naturale = Da queste leggi derivano tutte le altre, e perciò la *positiva* = Questa legge positiva deve soccorrere alla naturale = Che sia la legge positiva e come si divida = Una libera volontà può far leggi opposte a quelle della natura = La storia in questo caso dimostra le conseguenze rovinose, che ne derivano = Il cristianesimo ha restaurato il principio di far prevalere la legge della natura alla positiva umana = Opinioni di Hobbes e di Bentham = Qualunque codice deve esser fondato sulla giustizia.

FONTI. = PESTALOZZA *Morale* — GARELLO *Appunti di Filosofia morale*.

156. La legge morale in virtù di ciò che abbiamo dimostrato di sopra, è legge che può dirsi di verità e di giustizia, ed è una e semplicissima nella sua essenza, nel tempo in cui

abbraccia l' ordine di tutte le cose. Ora noi la possiamo considerare o in Dio o nell' uomo. Nel primo caso si chiama dai moralisti *legge eterna*; nel secondo dicesi *naturale* o *razionale*.

157. La legge eterna è *la stessa ragione della divina sapienza, in quanto dirige tutte le azioni e i movimenti tutti al bene comune dell' intiero universo*.

Da questa legge tutte le altre leggi debbono derivare, affinchè siano giuste ed oneste. Stà scritto (Prov. cap. 8.) *per me regnano i re, e i legislatori ordinano ciò che è secondo giustizia*.

A questa legge debbono sottostare le cose tutte create. Infatti al dire di S. Tommaso (1.2.) (q. 93. art. 4.) la legge eterna è la ragione del governo divino. Per lo che tutto ciò, che è sommesso a questo governo, a questa legge è pure sommesso.

158. Da ciò segue, che a questa è sottoposta la umana natura. E appunto perchè l' uomo può conoscere questa legge, essa prende il nome di *naturale* o di *razionale*. Naturale, perchè la conosciamo col semplice lume naturalmente impresso nelle menti umane: razionale, perchè è conosciuta con la sola forza della ragione.

159. Quindi è, che S. Tommaso e tutta la cristiana filosofia chiama la legge naturale una *partecipazione della legge eterna e divina nella razionale creatura*.

160. Da queste leggi eterna e naturale nasce la derivazione di tutte le altre, delle quali i teologi ed i filosofi hanno diffusamente trattato. Noi ci limiteremo alla *positiva*, cioè espressa con segni determinati, come quella che più direttamente attiene allo scopo che ci siamo prefissi.

161. Senza il soccorso di questa legge spesso l' uomo si rimarrebbe incerto nei suoi giudizi morali; perocchè non a tutte le menti è concesso di vedere in molti casi particolari l' applicazione dei generali principi. La legge positiva deve perciò soccorrere alla naturale. Noi nasciamo con una facoltà locomotrice; ma dapprima ci movemmo trasportati, poscia sorretti, indi appoggiandoci, finalmente ci slanciammo intrepidi ed autonomi al difficile esperimento del moto. La cooperazione altrui ci ha perciò soccorso nell' attuare progressivamente la forza locomotrice, la quale in noi esisteva in potenza. Lo stesso avviene riguardo alla cognizione della legge naturale, come avremo luogo in seguito di dichiarare più estesamente.

162. Ma intanto dobbiamo riflettere, che l' uomo in forza della legge naturale deve dirigere gli atti propri all' ultimo fine.

Ora questo fine supremo eccede la proporzione delle naturali facoltà dell' uomo; dunque vi è bisogno che Iddio esplichi la sua volontà con segni appropriati all' uomo medesimo per toglierlo da qualunque incertezza intorno a ciò che deve fare od omettere per conseguire questo fine. E poichè l' uomo può trovarsi sotto l' influenza di circostanze varie, le quali lo determinino ad atti non convenienti al suo fine; così è pur necessaria una legge, quasi direi di continuo vivente, che lo raffreni, lo guidi, secondo le condizioni dei luoghi e dei tempi, e senza ledere i principi della legge di natura lo faccia operare secondo il fine di una particolare associazione, il quale peraltro deve essere coordinato al fine ultimo di ogni uomo.

163. Di quì la necessità di una legge *positiva*, la quale consiste nella *libera volontà di un qualche legislatore*, *espressa e imposta ai sudditi per via di segni appropriati*; e di quì la divisione di questa legge in *divina* ed *umana*.

164. Si potrebbe però obiettare, che una libera volontà imperante può imporre leggi, le quali talvolta si trovino in contraddizione con quelle della natura. Una tale questione non deve riferirsi a Dio, il quale, perchè essere perfettissimo, e perchè autore della legge stessa di natura non può trovarsi in contraddizione con se medesimo. Ma riguardo all' uomo si deve osservare, che in qualunque forma di governo, destinato a dirigere una società o uno Stato, le leggi debbono essere oneste, giuste, possibili secondo la natura, e le facoltà degli associati, convenienti al luogo ed al tempo, necessarie a rimuovere i mali, utili al conseguimento del bene, emanate non per privata comodità, ma per il comune vantaggio dei cittadini. Una legge così fatta induce in tutti l' obbligazione a seguirla; perocchè sono appunto queste le condizioni volute dalla natura e dall' ordine delle cose. Ma se l' arbitrio oltrepassa questi confini, allora diventa ingiusta la legge, se con tal nome vogliamo chiamarla; e si fa lecito il *libito* secondo l' espressione dell'Allighieri. E ciò può disgraziatamente avvenire per l' istinto nell' uomo della superiorità, fomentata continuamente dai segni della propria grandezza, e dall' adulazione di chi vuol salire protetto dal favor dei potenti. Quando perciò le leggi positive deviano dal fine della legge morale nessuna costituzione civile o religiosa è possibile, e la corruzione di quella società è inevitabile.

165. E la prevalenza della legge positiva sulla naturale sarebbe infatti sorgente di rovinosissime conseguenze. Un' occhiata alla istoria.

Nella società pagana l'utilità e la forza sono la norma dei doveri e dei diritti. Il marito era il padrone e il giudice della moglie: il padre esercitava una tirannica potestà sopra i figli condannandoli, qualora lo avesse voluto, alla morte: e al di là dei limiti della cittadinanza romana non vi erano che barbari. Gli schiavi, condannati a vivere tra gli stenti, erano cosa vile, e vile l'arte che esercitavano. Coperti di un cencio vivevano con due assi al giorno: dormivano sotto un portico verso la porta Trigeriana o nella paglia sotto gli alberi della selva Aricia: vecchi o malati si portavano all'isola di Esculapio sul Tevere, e colà si abbandonavano a morire.

I beni fondiarii non erano proprietà delle persone, ma sì dello Stato, il quale gli concedeva loro in deposito e ne regolava l'uso. I contratti non erano diretti dai principj eterni del giusto: e Cicerone nell'aneddoto di Cajo Cannio ci dimostra che le disposizioni dei codici patrocinavano la causa del raggiro e della frode.

La patria non era una creazione della natura, fondata sulla identità della schiatta, della lingua e del suolo; ma una creazione della legge, che confondeva la nazione col municipio, il paese con la città, e che assorbiva in se stessa i diritti e le persone di tutti.

La religione medesima si atteggiava interamente alla politica dello Stato; e bandiva la guerra, e stabiliva la pace, e sanzionava tutti i pubblici atti, non a seconda dei dettami della giustizia, ma secondo la politica umana. (1)

Da questa prevalenza della legislazione positiva sopra la morale ebbe origine, dice Garello, quel perpetuo regresso, che noi osserviamo nelle società pagane.

166. Spettava al cristianesimo di combattere vittoriosamente un pregiudizio così funesto, ristabilire la dignità individuale e manomessa dal dispotismo della società, e mostrare che la leg-

(1) Chi desiderasse conoscere i particolari di quanto abbiamo accennato consulti le seguenti opere

Troplong — *de l'influence du christianisme sur le droit civil des Romains.* Bruxelles 1844. p. 12.

Rosmini — *filosofia del diritto.* t. 2. p. 150.

Cantù — *storia universale.* Lib. 5. cap. 3.

Cibrario — *economia politica del medio evo.* cap. 2.

Blair — *an inquires into the state of slaveres amongst the Romans.*

ge morale crea l'autonomia nell' ordine dell' individuo e della nazione.

167. Malgrado però la divina luce dell' evangelio si tentò rinnovare questo errore nel passato secolo da una di quelle scuole di giuristi, i quali educati a confondere l' idea con la sensazione, a cangiare la giustizia con la utilità, e a respingere tutto ciò che sapesse d' innato e immutabile, stabilirono che l' unica regola delle umane azioni, l' unica fonte di ogni obbligazione stà nei codici e nelle leggi civili. In questo numero debbono porsi Hobbes e Bentham.

168. Contro siffatta tirannia dei codici, contro questo dogmatismo ed empirismo giuridico la filosofia deve protestare. Se il codice si presenta al popolo come l' oracolo di una divinità: se esso comanda l' idolatria alle disposizioni, che vi si contengono: se promette di esser sempre lo stesso anche in futuro, come la eterna ed immutabile legge di Dio, sarà la morte della scienza, la vita della ignoranza, il regno della mediocrità, secondo il detto di Savigny.

Fa d' uopo tener fermo, che la giustizia non è cosa manufatta dagli uomini, nè le mani degli uomini possono disfare: che è anteriore alle leggi positive umane, le quali non possono essere che un' espressione e una specie di vestimento della giustizia: e che gravissima è la sentenza di S. Agostino: non esservi legge se non è fondata sulla giustizia medesima. (Lib. 1. de lib. arb.) La legge è nella natura dell' uomo, e l' uomo entrando nella società non ha acquistato che una pura relazione. Egli era uomo prima di far parte dell' associazione civile, e rimane uomo in questo stato di aggregazione.

Cap. III.

Dell' imperativo della legge morale.

SOMMARIO

Qual nome può darsi all' obbligo, che impone la legge = Da che nasce l' imperativo morale = Se gl' indotti sentono la voce di questo imperativo = Che sia l' imperativo morale = Quali caratteri debba avere = Come si dimostri, che dal primo carattere in cui si *esprime l' essenza* morale, dipendono gli altri caratteri dell' imperativo morale = Con quale ragionamento può trovarsi la formula, che contiene il supremo principio della morale, e come possa esprimersi questa formula = Se in questa formula sieno contenuti tutti gl' indicati caratteri = Applicazione di questo principio alle azioni libere dell' uomo e alla diversa specie degli enti.

FONTI. = Garello *Appunti di Filosofia morale*. — Pestalozza *Morale*. — Sandonà' *Della Filosofia morale*.

169. Abbiamo veduto, che la legge è nella natura degli enti, e perciò nella natura stessa dell'uomo morale. Ora rigorosamente parlando una legge impone una obbligazione a seguirla per parte dell' essere, cui è imposta; imperocchè una legge, diceva un' illustre italiano, senza obbligazione non è legge. Possiamo per altro separare per mezzo dell' astrazione la legge morale dall' obbligo, intendendo per la prima la regola delle azioni umane, e distinguendo col nome d' *imperativo* morale l' obbligo impostoci di operare secondo l' ordine, e di astenerci dalle azioni contrarie.

170. Ma che è mai questo imperativo morale, da cui resulta ogni morale obbligazione, e che è anzi l' essenza della obbligazione medesima? Con quale formula potremo noi esprimerlo in mezzo alle opinioni moltiplici dei filosofi? Ecco le gravi questioni, delle quali intendiamo tenere ora discorso.

171. L' uomo vede da un lato un ordine indipendente da lui, voluto da Dio, emergente dalla natura delle cose e dalle

Idee che esse rappresentano, in virtù del quale deve porre nel Sommo Bene l'ultima meta dei suoi desideri e coordinare le operazioni sue a questo altissimo fine. Dall'altro lato l'istinto della propria conservazione, l'amore della felicità presente, la propensione al piacere specialmente sensitivo e le altre affezioni del cuore, ci deviano da questo ordine ideale delle cose, inclinandoci a subordinare, non già noi stessi e ogni cosa a Dio, ma tutto a noi medesimi, e la parte più degna del nostro essere alla parte men nobile e meno eccellente. L'animo distratto tra questi due moventi si troverebbe incerto nel deliberare e piegherebbe al sensibile, se dall'oggetto assoluto non uscisse una voce, la quale gli gridasse: *fa quello, che io ti mostro, e non porgere orecchio all'affetto vizioso, che ti sollecita in contrario*.

Questo imperativo nasce dalla stessa legge morale *riflessamente considerata*; perocchè una proposizione, o una formula non può appartenere, che all'ordine della riflessione. E tanto è ciò vero, che quanto più cresce nell'uomo la potenza di riflettere, tanto più forte si fa sentire questo comando nell'uomo.

172. Non è per questo, che anche gli indotti non sentano questa voce, la quale nasce dalla legge della stessa nostra natura, ed ordina di conformarvi le nostre azioni particolari, quantunque gl'indotti non sappiano esprimerla con parole e formularla come il filosofo. Il fatto lo prova, e lo prova la coscienza dell'uomo del volgo, il quale benchè non sappia formulare gli stessi supremi principj della ragione, pure ne fa uso continuo nei suoi discorsi.

173. Questo imperativo morale è dunque il principio supremo della morale, è il criterio primo, generalissimo dei morali nostri giudizi, derivante dalla cognizione riflessa della legge ed espresso in una formula generale.

174. Per determinare però questa formula non possiamo dispensarci dal fare ricerca dei caratteri, che deve avere il principio fondamentale morale:

1. deve imporre l'accordo dell'atto intellettivo della volontà con le entità ideali e reali delle cose. Per lo che *deve esprimere l'essenza* morale:

2. non potendo esservi cosa alcuna più semplice della pura essenza, *semplice* deve essere anche il principio morale:

3. esprimendo l'essenza della moralità, deve pure mostrare evidentemente la necessità morale o la *morale obbligazione* di uniformarvisi. Perciò deve essere *necessario*.

4. deve potersi applicare a tutte le azioni libere; e quindi essere *universale*:

5. deve essere indipendente da ogni altro principio nell' ordine morale, e contenere la ragione ultima di tutte le verità e di tutte le attinenze di quest' ordine; e perciò deve esser *supremo*:

6. finalmente l' essenza essendo la prima in ogni specie di cose a cadere nella mente dell' uomo, perchè non potremmo considerare nè le proprietà, nè le operazioni di un ente, senza concepir prima l' ente stesso, cioè senza concepire l' essenza ideale dell' ente; così il principio morale, di che parliamo, deve essere il *primo noto morale*.

175. Ora questi caratteri, come facilmente rilevasi, dipendono dal primo; e ciascuno è contenuto nel precedente. Infatti l' essenza pura di una cosa è sempre la prima, che alla nostra mente si affaccia in qualunque pensiero, ed è evidente, è indimostrabile, è semplice, è universale, è suprema. E poichè il principio morale deve esser fornito di queste doti, così non sarà *materiale*, ma *formale*; cioè non stabilirà l' obietto particolare, o la materia di una data azione; ma solamente la forma, ossia la regola generale, a cui tutte indistintamente le azioni libere debbono conformarsi.

176. Posto ciò, a costruire la formula imperativa della legge, o l' espressione del supremo principio morale, assaissimo ci gioverà il seguente procedimento.

La moralità è riposta nella relazione tra la volontà e il bene obiettivo.

Il bene obiettivo si conosce istintivamente e necessariamente nella cognizione diretta.

La volontà non può rispettare ed amare questo bene conosciuto direttamente senza un'atto della riflessione diretta da lei.

Con quest' atto la volontà riconosce praticamente l' essere conosciuto direttamente, e rileva il grado giusto e vero della bontà di quest' essere.

In questo pratico riconoscimento consiste dunque la moralità.

La formula imperativa, la quale contiene il principio supremo della morale può essere perciò espressa in questo modo: *riconosci praticamente nell' ordine suo intrinseco l' essere conosciuto direttamente*, o più in breve: *riconosci praticamente ciò che conosci direttamente*.

177. Vediamo ora, se questo imperativo abbia tutti i caratteri, che gli abbiamo assegnato.

1. Nell' assenso, che la volontà presta alla prima cognizione dell' essere, sta la essenza pura della moralità.

2. E poichè l'imperativo indicato non esprime altro che questa semplice essenza consistente nella volontaria relazione tra la cognizione diretta e il pratico riconoscimento; così è semplicissimo per sua natura.

3. Inoltre nell'affermare col pratico riconoscimento, che una cosa è veramente quale l' abbiamo conosciuta, noi sentiamo la *convenienza* di far ciò. E questa convenienza è l' *obbligazione morale prima*, ragione e fonte di tutte le altre obbligazioni. Infatti se conoscendo una cosa, io dico a me stesso di non conoscerla, sono in contraddizione con me medesimo; e in questa evidente falsità, in questo evidente disordine è riposta l'immoralità. (1) Ravviso allora una turpitudine nel mio operare, sento un *rimorso*; e questo rimorso di operar male è una manifestazione della *forza obbligante*. L' imperativo indicato ha dunque il carattere di *necessario*.

4. Di più *qualunque* azione morale che facciamo o possiamo fare, in tanto è buona in quanto è un atto di riconoscimento pratico dell' essere. Perciò l' imperativo, di che parliamo, è *universale*. E si estende anco ai precetti negativi, ossia proibitivi; imperocchè l' astenersi da un' azione per non offendere la dignità morale dell' essere, è una pratica ricognizione dell' essere stesso.

5. Che se l' essenza della moralità consiste nell' aderire agli enti e riconoscerli praticamente per ciò che sono: se non può esistere moralità che a condizione di tributare all' ente un amore commisurato al suo pregio intrinseco che si manifesta nell' idea, è chiaro che la essenza della moralità consiste nel congiungere attivamente l' ideale col reale. Dunque l' imperativo morale da noi stabilito è *supremo* in quest' ordine; imperocchè se noi volessimo ascendere ad un ordine superiore, perderem-

(1) Noi leggiamo nelle sacre pagine — *qui dicit se nosse eum, et mandata ejus non custodit, mendax est, et in hoc veritas non est* (S. Giov. ep. I. cap. 2. v. 4.) E Monsignor Martini commentando questo versetto dice — *conoscere* in questo luogo, come in altri della Scrittura, significa non tanto la *cognizione speculativa*, ossia dell' intelletto, quanto la *cognizione pratica* e l' affetto del cuore verso ciò che conoscesi.

mo di vista questa congiunzione dell' ideale col reale, entreremmo nell' ordine ideale, e quindi non vi resterebbe più cosa alcuna di morale.

6. Finalmente enuncia il *primo noto morale*, tosto che avvenga di formare la ricognizione pratica di qualche essere. In questo pratico riconoscimento stà l' essenza della moralità; e l' essenza, come abbiamo già detto, è sempre la prima in ogni genere di cose a presentarsi alla mente.

178. E quanta sia la fecondità di questo principio, di leggieri si scuopre applicandolo alle libere azioni dell' uomo, e alle diverse specie di enti.

L' atto del pratico riconoscimento è quello da cui nasce la stima proporzionata al grado dell' essere. Alla stima tien dietro un amore corrispondente, che si diffonde nella dovuta proporzione sugli enti. All' amore succedono, o per mezzo di decreti della volontà, o senza espressi decreti, le operazioni esteriori ordinate in correspettività di quell' amore, le quali fanno bella e armoniosa la vita dell' uomo virtuoso.

Ma tra gli esseri, Iddio è il principio assoluto e il fine di tutto il creato. Egli dunque deve essere l' ultimo fine della volontà e di tutte le azioni dell' uomo; il fine, cui tende ogni ricognizione, ogni stima, ogni rispetto, ogni amore.

Che se noi consideriamo la esigenza dell' imperativo morale verso le intelligenze create, vedremo che noi dobbiamo rispettarle secondo il grado che meritano, riconoscerle cioè praticamente nè più nè meno di quello che sono; cioè non più d' intelligenze finite; non meno, quasi fossero esseri puramente sensitivi o sensibili.

È ben vero però, che le intelligenze finite in virtù dell' intuito dell' idea, obietto divino e infinito, partecipano dell' infinito medesimo, hanno per questa parte anche ragione di *fine*, e sono degne perciò di morale rispetto.

Gli altri esseri puramente sensitivi o materiali non hanno che una ragione di *mezzi*; e come tali dobbiamo riconoscerli praticamente, e stimarli secondo l' ordine voluto da Dio.

Quindi l' imperativo morale potrebbe dividersi in tre formule distinte

1. riconosci in Dio il fine ultimo di tutte le tue azioni.
2. rispetta l' uomo come partecipe della dignità di fine.
3. adopera le cose secondo il fine da Dio stabilito.

In questo modo la volontà riconoscerà gli esseri nel loro ordine intrinseco, e potrà compiacersi del vero conosciuto dall' intelletto.

Cap. IV.

Della promulgazione della legge morale.

SOMMARIO

Che sia nel pubblico diritto la promulgazione di una legge = Se il modo di promulgare le leggi civili convenga alla promulgazione della legge morale = Se l'uomo si accorge fino dal primo istante della sua esistenza della promulgazione di questa legge = Quando l'uomo si accorga di questa promulgazione = Come la storia dimostri, che l'uomo si accorga della promulgazione di questa legge per mezzo della convivenza e dell'esercizio della riflessione = Come lo dimostrino i fatti dei fanciulli e dei sordo-muti.

FONTI. = Pestalozza *Morale.* — Gerdil *de l'homme sous l'empire de la loi.* — Degerando *de l'education des sourds-muets de naissance* — Puybonnieux *Mutisme et surdité.*

179. Da tutto ciò, che abbiamo di sopra enunciato facilmente rilevasi, che la legge morale ha tutte quelle condizioni, le quali costituiscono essenzialmente una legge; cioè deve essere *promulgata*, imporre a chi la riceve una *obbligazione* a seguirla, ed offerire una *sanzione* col mostrarsi minatoria di pena o promettitrice di ricompensa. Ma siccome lo svolgere più estesamente questo subietto può servire di schiarimento maggiore al detto fin qui, e portare all'acquisto di nuove idee feconde di utili applicazioni; così ci proponiamo di far ciò nel presente capitolo e in quelli che seguiranno. Cominciamo a trattare della promulgazione di questa legge.

180. Una legge nel pubblico diritto non ha vigore, finchè non sia promulgata; e questa promulgazione è quell'*atto esterno, per cui il decreto di un superiore è tradotto alla comune notizia degli inferiori*. E questo atto è sì necessario a tutte le leggi positive, che, ove manchi, la legge non diviene obbligatoria, quantunque si conoscesse essere il decreto dell'im-

perante già compilato. Questa promulgazione è tradotta perciò dai sensi allo spirito.

181. Ma questo modo di promulgare le leggi positive non può convenire alla promulgazione della legge morale. Questa legge è nella stessa natura dell'essere intelligente, è la partecipazione della legge eterna nella razionale creatura, e perciò nasce con l'uomo. Non può esservi dunque luogo ad alcuna esterna promulgazione; e solo basta che l'uomo si accorga dell'attitudine di questa legge a servire di norma alle sue azioni.

182. Ma se questa legge nasce con l'uomo, si accorge egli fino dal primo istante della sua esistenza, che questa legge è in lui promulgata? Ecco una grave questione, la quale merita di essere attentamente considerata.

È certo, che vi ha un epoca della vita, in cui l'uomo non è ancora capace di moralità; e succede a questa più o meno precocemente un'altra epoca della vita, in cui l'uomo stesso comincia a discernere il bene dal male. Noi medesimi abbiamo la coscienza di questo fatto, e tutti i popoli della terra ne fanno solenne testimonianza. Ora da che nasce questo cominciamento nell'uomo di accorgersi della esistenza di una legge morale, benchè questa legge sia in lui esistita fino dal suo primo essere? Per poco che noi lo seguiamo, per dir così, dalla culla fino alla età, in cui diviene capace di distinguere il bene dal male morale, troveremo che ciò dipende dalla *convivenza* e dalla *riflessione*.

La convivenza offre all'uomo che viene nel mondo, mille occasioni di sviluppare a poco a poco le sue intellettuali e morali potenze. Le sue relazioni con la natura sensibile: lo stato della società in cui vive: la parola, che penetra nel suo spirito a soccorrerlo nell'esercizio delle sue funzioni, sono altrettanti mezzi, per i quali la *riflessione* comincia ad operare secondo il suo proprio ufficio, e grado a grado a fortificarsi. Con la riflessione viene a conoscere il pregio degli enti reali che percepisce, a stimarli nel loro ordine, e da questa cognizione e da questa stima nasce appunto la moralità. In una parola la *morale*, per servirmi delle espressioni di Degerando, la quale esiste nell'uomo come legge, prende con questi mezzi il carattere della scienza.

Fino a che in un bambino non è educata la mente a riflettere, per qualunque occasione gli si presenti di operare, non sarà condotto che dalla forza dell'istinto; e non avendo conosciuto ancora alcun bene obiettivo, sarà attratto soltanto

dai subiettivi. Ma tosto che è fatto capace di contemplare gli esseri nella loro essenza e dignità obiettiva, allora si accorge di dover loro quel rispetto, che si meritano, e sente la promulgazione della legge morale. Così p. e. riflettendo sugli altri uomini, sugli altri fanciulli, viene a conoscere che ancor' essi godono del bene che percepiscono, e se lo propongono come fine; che ancor' essi risentono del male che è fatto loro; e tanto basta per avvedersi che gli uomini sono da rispettarsi.

È vero, che egli esercita la sua riflessione sopra fatti particolari; ma riguardo alla prima legge avviene quel medesimo che nella cognizione di qualsivoglia altra essenza. In ogni caso la prima cognizione è tutta ristretta ad un individuo, è tutta particolare; ma intanto presuppone l' idea dell' essere universale. Così egualmente nell' ordine morale la prima cognizione è quella di una legge specifica e nello stato di applicazione ad un individuo. Ma questa cognizione non è possibile, se non esiste nella mente quella idea universale che si viene applicando al fatto, all' azione particolare.

Per lo che l' uomo sente la promulgazione della legge morale in quell' istante, in cui 1. la sua mente conosce un essere nella sua entità obbiettiva: 2. la sua volontà è eccitata da questa cognizione a riconoscerlo e rispettarlo.

183. E se in questa prima promulgazione la cognizione della legge è appena abbozzata, e il sentimento morale appena tracciato, la esperienza, la quale cresce al crescer degli anni, la sociale istruzione, i rimorsi, che nascono nella coscienza alloraquando l' uomo preferisce al giusto l' ingiusto, e mille altre cause serviranno a sviluppare e a render chiara questa promulgazione.

184. La storia e i fatti, che continuamente cadono sotto i nostri occhi ci fanno certi di questo procedimento di cose.

185. Gettate uno sguardo, diceva Rousseau, sopra tutte le nazioni del mondo, e percorrete tutte le storie. Tra i culti barbari ed inumani: tra le prodigiose varietà di caratteri e di costumi, voi troverete la stessa idea del giusto e dell' onesto, le nozioni medesime di bene e di male. L' antico paganesimo creò delle divinità abominevoli, che sulla terra sarebbero state punite come scellerati individui, e che offrivano per quadro della suprema felicità delitti da commettere, passioni da soddisfare. Il vizio, armato della autorità sacra, discendeva invano dal celeste soggiorno, perocchè l' istinto morale lo respingeva dal cuore umano. Celebrando le oscenità di Giove, si ammi-

rava la continenza di Senocrate. Esiste dunque nel fondo del cuore un principio innato di giustizia e di virtù, col quale a malgrado dei nostri costumi giudichiamo le azioni nostre e le altrui come buone o malvagie. Il filosofo di Ginevra vedeva dunque nella istoria un insegnamento conforme a quanto abbiamo indicato di sopra.

186. Nè giova opporre, che se la legge morale fosse promulgata e sentita nell'uomo, indipendentemente da una speciale educazione, non sarebbe stato permesso il latrocinio agli Spartani, l'uccisione degli ospiti agli Sciti, e quella dei genitori vecchi ai popoli della Tartaria; imperocchè tutti i popoli come tutti gl'individui avrebbero avuti gli stessi morali principj. Basta osservare, per distruggere questa obiezione, che vi ha una differenza tra la cognizione di una legge e la sua applicazione. Gli Spartani permettevano *alcuni* furti ed ai *soli* giovani; perchè crescessero nell'industria e divenissero accorti nelle guerre contro la repubblica. Gli Sciti pensavano potersi lecitamente uccidere i nemici della patria e gli esploratori, e come tali stimavano gli stranieri. I Messageti non ignoravano doversi venerare i genitori; ma gli uccidevano divenuti vecchi ed infermi per liberarli dal peso insopportabile dei mali.

187. Finalmente i fanciulli e i sordo-muti medesimi non istruiti sono una prova di quanto abbiamo detto di sopra.

Supponiamo riuniti insieme alcuni fanciulli nell'atto di divertirsi. Se alcuno di essi fa qualche torto ad un altro, tutti i compagni lo rimproverano. Se si propone un premio a chi vince gli altri in una corsa, ciascuno riconosce chi lo abbia meritato, ed ove il premio sia dato ad uno immeritevole, tutti gridano alla ingiustizia. Noi vediamo nella istruzione popolare, che i fanciulli ritengono più facilmente l'insegnamento dei principj morali, che quello della geografia, della grammatica, dell'aritmetica, ec.; e ciò dimostra, che i morali principj sono più connaturali all'essere morale dell'uomo.

I sordo-muti poi, benchè privi di una regolare istruzione, giudicano esser male nuocere agli altri, lodevole il fare del bene: hanno l'idea di proprietà, e del rispetto che le è dovuto: hanno la coscienza di essere giustamente o ingiustamente puniti: sanno ciò che significa dire il vero o mentire, perocchè associano alla verità il carattere del dovere, alla menzogna la qualità di un'azione malvagia. Questi infelici non posseggono la ricchezza della nostra parola; ma hanno un linguaggio mimico naturale, e ciò basta, perchè nel contatto colla società,

possa in qualche piccolo grado esercitarsi la riflessione loro e conoscere praticamente il pregio degli esseri. In questa condizione, benchè gretta e meschina, la legge morale fa in essi sentire la sua potenza.

Cap. V.

Dell' obbligazione della legge morale.

SOMMARIO

In tutti gli esseri si manifesta una obbligazione di seguire la legge loro = Nell' uomo questa obbligazione si manifesta alla ragione = Che sia l' obbligazione morale = Differenza tra *necessità* logica, fisica e morale = La necessità morale non toglie all' uomo la libertà = Si distingue la necessità morale in obiettiva ed in subiettiva = Quando l' uomo si accorga della obbligazione della legge morale = Anche la coscienza rivela questa obbligazione = L' obbligazione morale è perciò intuitiva.

FONTI. = Bautain *Philosophie morale*. — Pestalozza *Morale*. — Gerdil *De l' homme sous l' empire de la loi*.

188. In tutti gli esseri dell' universo si manifesta l' obbligazione di seguire la legge loro. Ciascuno ha il suo fine particolare, e perciò ciascuno opera in conformità dell' ordine, in che è stato posto dalla sapiente mano di Dio, e tutti corrispondono all' ordine generale della creazione.

189. Ma quì noi parliamo dell' uomo come esser morale, e della legge, che gli prescrive le norme del suo operare. Ed è chiaro, che se egli vuole il suo fine, deve pur volere i mezzi per conseguirlo: e quindi obbedire a quella legge, la quale gli comanda di riconoscere praticamente ciò che ha conosciuto direttamente, di aderire cioè con la sua volontà al vero da lui conosciuto. Di qui la *necessità morale*, che obbliga la volon-

tà senza violentarla. Per questo, diceva un grave filosofo dei nostri giorni, la legge è autorevole, inesorabile, comandatrice. Ma essa comanda agli uomini, non come il padrone agli schiavi; piuttosto come il padre ai figliuoli, come il magistrato ai cittadini, come il giusto principe ai sudditi. Per lo che il dominio della legge è fermo, ma dolce e civile.

190. Quindi l'obbligazione morale è *la necessità morale di operare secondo il dettame della retta ragione*, cioè secondo la norma razionale dell'onesto e del giusto. Perciò obbligazione morale e necessità morale sono la stessa cosa per noi.

191. E quì conviene stabilire la essenziale differenza tra questa necessità morale e la logica e la fisica.

La *necessità logica* appartiene all'ordine delle idee. Così tra la conseguenza e il suo principio vi ha una relazione immutabile, necessaria. L'uomo può capricciosamente negarla; ma non toglierla in alcun modo. Quindi allorchè una cosa si concepisce come tale, che il contrario ripugni nell'ordine dei concetti, si dice logicamente necessaria.

La *necessità fisica* ha luogo nell'ordine della realtà. Così diciamo necessaria una forza reale, che si sottrae al nostro potere. Un corpo p. e. lasciato libero a se stesso tende al centro necessariamente: i bruti operano necessariamente, non potendo non seguire ciecamente la propria natura.

La *necessità morale* al contrario è quella, cui vanno sottoposti gli enti forniti di ragione e di volontà, i quali possono operare in due maniere contrarie, facendo cioè il bene o il male morale.

E in ogni classe di esseri vi ha pur sempre qualche cosa da farsi per operare secondo la propria natura. Nell'ordine fisico vi ha una legge di progressivo sviluppamento fino alla essenza completa: nell'ordine logico vi ha un vincolo di dipendenza assoluta delle conseguenze dai loro principj: nell'ordine morale vi ha una norma assoluta di operare per essere giusti ed onesti.

192. Nè questa necessità morale toglie all'uomo la libertà; perocchè anzi la libertà le è così essenziale, che senza di essa non può concepirsi che una fisica necessità. La legge morale presenta alla persona la regola delle sue azioni, e le dice: *devi fare così, se vuoi la tua perfezione e la bontà morale.* E le violazioni frequenti di questa legge sono una certissima prova, che essa lascia intatta la libertà, e quindi non costringe l'uomo ad operare in un modo anzi che in un altro.

193. La necessità morale vien poi distinta in *subiettiva* ed in *obiettiva*.

Essa è obiettiva, perchè si fonda nella stessa essenza delle cose; ed è l'essenza quella, che ci fa conoscere il pregio delle cose medesime. Ora le cose sono quello che sono, e le essenze, che ce le rappresentano, sono immutabili. Qualunque sforzo che possa far l'uomo per disconoscerle ed alterarle nella sua persuasione, esse rimangono impassibili sempre ed identiche. Per lo che esiste una necessità obiettiva di rispettare gli esseri nel loro ordine intrinseco.

Essa è inoltre subiettiva; perocchè il subietto non può moralmente operare, nè perfezionare se stesso senza rispettare gli esseri come sono. Ma questa necessità, che dicesi subiettiva, perchè riguarda il subietto della moralità, si rifonde nell'obiettiva. Non è infatti il subietto uomo, che impone a se medesimo questa necessità; ma a lui viene imposta dalla natura dell'essere. L'uomo conosce, che operando in un modo rispetta l'essere: operando diversamente lo disprezza e diviene immorale. Conosce non essere in poter suo cangiare la natura delle cose, e che qualora le contraria, perde la bontà sua e la sua perfezione. Dunque la necessità subiettiva nasce dall'obiettiva.

194. Ma quando ci accorgiamo noi di questa obbligazione della legge morale? La risposta è assai facile, qualora richiamiamo al pensiero il detto di sopra (182). La virtù obbligante è nella legge; e la legge non si manifesta alla cognizione dell'uomo, che al momento della sua promulgazione. Le condizioni perciò, le quali abbiamo fatto conoscere come necessarie a render l'uomo capace di contemplare gli esseri nella loro essenza e dignità obiettiva, sono quelle medesime, che fanno sentire l'autorevole voce della legge morale.

195. E questa obbligazione è poi rivelata dalla coscienza, appena siamo tentati ad operare il male. Infatti se l'uomo non avesse in se stesso degli istinti disordinati, i quali vengono in collisione con le esigenze della verità, opererebbe il bene senza contrasto, con mente serena e tranquilla; e il suo operare sarebbe spontaneo e senza sospetto. Quindi non vi sarebbe ragione alcuna per lui di avvertire l'obbligazione o la necessità morale di far ciò che fa. Ma invece la volontà umana nell'operare il bene trova molti impedimenti, e spinte moltissime a preferire il bene subiettivo con disprezzo dell'obiettivo. Allora nasce una interna lotta tra la verità e la volontà; imperocchè mentre questa si sente spinta ad assecondare il piacere, l'uti-

le, il bene subiettivo, la prima richiede un assoluto e pieno rispetto. Di più alloraquando l'uomo è strascinato al male delle prave inclinazioni, prova in se stesso il rimorso della coscienza, che lo costringe a riflettere sull'azione commessa. Allora nasce nell'animo il dolore amarissimo del male operato. Per tal maniera la ragione umana si accorge, che il male morale è sconveniente, e perciò da evitarsi; che deve rispettare l'essere come è da lei conosciuto: che non è permesso preferire alla verità le passioni: e che è cosa conveniente alla propria natura riconoscere con la volontà ciò che si è conosciuto con l'intelletto. Questa *convenienza* è appunto ciò, che costituisce l'obbligazione morale; mentre la *disconvenienza* è ciò che forma la turpitudine o il male morale.

196. Ora se basta il sapere, che un'azione è cattiva per intendere, che dobbiamo astenercene, se basta conoscere esservi una norma di operare, per giudicare che, volendo operare, dobbiamo conformarci a questa norma, bisogna concludere, che la convenienza di fare il bene e la disconvenienza del contrario è intuitiva e indimostrabile; e perciò indimostrabile è l'obbligazione, che appunto per questo si chiama pure *necessità morale*. Per lo che il Gerdil soggiungeva: non esservi uomo, il quale non abbia un qualche concetto dell'obbligazione morale; e che tutti sentono la grande differenza tra l'obbligazione di restituire un deposito, e quella di restituire una visita.

Cap. VI.

Della sanzione della legge morale.

SOMMARIO

Che sia la sanzione della legge morale = Come la ragione e i fatti dimostrino la esistenza di questa sanzione = Questa sanzione non solo è ragionevole, ma necessaria = Non può avere però sulla terra il suo compimento = Confronto tra una sanzione *religiosa* e la *naturale* e la *giuridica*.

FONTI. = Gerdil *Discours philosophiques sur l'homme*. — Pestalozza *Morale*. — Degerando *De l'education de soi-meme*.

197. Fin quì l'imperativo morale si è a noi mostrato nei limiti del divieto e del comandamento, esprimendo soltanto l'ordine eterno ed immutabile dell'oggetto, senza stendersi alle sue conseguenze verso il soggetto, e accennare il premio e la pena. Ma tosto che l'uomo delibera e si pone innanzi alla legge, egli viene a conoscere, che l'osservanza o la trasgressione della medesima deve influire sulla propria sua sorte, e renderlo beato o infelice. L'imperativo perciò uscendo dalla sua obiettiva generalità, e applicandosi determinatamente alla persona umana, gli pone davanti un'aspettativa di castigo o di ricompensa. Di quì la sanzione della legge morale.

198. Questa sanzione è percio il premio per chi obbedisce alla legge, o la pena per chi la viola, e la conculca.

199. E a dimostrarne la esistenza basta interrogare la ragione ed esaminare i fatti, che si verificano nell'uomo.

In quanto alla ragione noi la possiamo dedurre dal principio ontologico, che il *merito* chiama la *ricompensa*. Infatti chi adempie liberamente la legge, ama l'essere e merita un amore corrispondente. Di più nella moralità vi è l'ordine e la perfezione della persona che ne è il subietto. Ora la perfezione morale genera necessariamente un sentimento conforme, e questo sentimento è grato e giocondo, è il premio del bene mo-

rale, che non può mai mancare, altrimenti mancherebbe l'ordine dell' essere, ed esisterebbe una causa operante senza un effetto corrispondente. Tutto all'opposto deve seguire nel male morale.

In quanto ai fatti noi osserviamo, che l' uomo dabbene è sereno e tranquillo nell' animo, ha l' amore dei buoni, e spesso ancora la lode e il plauso degli uomini stessi cattivi. Al contrario l' uomo in preda alle male abitudini sente il rimorso della coscienza, ha l' abbandono dei buoni, e non di rado le gravi ed aspre censure degli stessi viziosi.

E quest' ordine di cose non solo è ragionevole, ma necessario. Nell' uomo vi ha una doppia natura; e conosce di essere un ente ragionevole ed affettivo. Ora poichè l' affetto invincibilmente lo porta ad appetire il proprio bene: così sarebbe in contraddizione con se medesimo, se dopo aver mirato nelle azioni sue al Bene assoluto sentisse non quel piacere, che deve cercare per legittima filautìa, ma un rimorso della coscienza. Si dice all' opposto dell' uomo, il cui affetto è verso i soli beni subiettivi.

200. È vero per altro, che non sempre l' uomo il quale opera il bene, trova nell' amore altrui la ricompensa dei suoi sacrifizj, come non sempre trova nella tranquillità, che non è perpetua, la forza per essere nella virtù. Le stesse sanzioni *giuridiche* degli uomini non bastano a contenere il malvagio dal male operare. Di quì nasce, che la sanzione della legge deve avere il suo compimento nella vita futura; e quindi essere soprannaturale.

201. È questa una verità, che da niuno uomo di buona fede può esser negata, e che trova appoggio gravissimo nel consentimento generale di tutti i popoli e nei dettati della rivelazione divina. Noi leggiamo infatti, che *se il giusto patisce tormenti al cospetto degli uomini, nella immortalità sono riposte le sue speranze:* che *senza frutto saranno le fatiche dell' empio, nè avrà chi lo consoli nel giorno, in cui verrà giudicato* (Sap. cap. 3.).

202. E per acquistare un maggiore convincimento della necessità di questa *soprannaturale* sanzione, poniamola a confronto della *naturale* e della *giuridica*.

La sanzione naturale è di pochissima forza per indurre *tutti* gli uomini al bene. La legge è ideale, nè può presentarsi come una persona. Per lo che è facile al malfattore superare il rossore, la vergogna, il rimorso, che nasce nella coscienza.

L' abitudine al disordine ed al vizio, il frastuono del mondo, il sorriso della fortuna aprono una larga via ad operare il male morale, e rendono spensierato e indifferente l' uomo sulle funeste conseguenze della colpa. Per altra parte anche l' uomo virtuoso, spesso soggiogato dai colpi della sventura, non trova nella naturale sanzione un sufficiente presidio e un forte sostegno nelle tristissime circostanze della vita.

La sanzione *giuridica* è volta a frenare il male delle azioni esteriori. Quindi può servire a render l' uomo cauto e prudente; anzi che morale e virtuoso. La virtù è di sua natura modesta e vive nascosta negli intimi penetrali dell' animo. Il premio non può essere dunque largito in quella proporzione, che è voluta dal numero dei sacrifici e dalla natura del vero merito. Neppure il castigo può essere convenientemente inflitto al vizioso, il quale talvolta consuma nella solitudine la colpa, o può ingannare la società con la maschera dell' impostura. E bisogna per convenire, che talora le minaccie delle leggi civili possono formar degli ipocriti.

Qualora però ci facciamo ad esaminare quale azione possa avere sull' uomo la *soprannaturale* e *religiosa* sanzione, e quali effetti sia capace a produrre nell' uomo medesimo, dovremo confessare, che essa è il vero sostegno della legge morale, e che è la sola atta a formar l' uomo virtuoso, e a rattenerlo dalle colpevoli inclinazioni. Infatti la speranza di una eterna mercede, e come suo contrappeso il timore di un eterno castigo, può incoraggiar l' uomo in tutte le prove le più dure di questa terrena nostra esistenza; può frenare l' impeto delle passioni, arrestar l'uomo sul pendio della colpa.

Vi sono alcune azioni virtuose, le quali niuno o pochi avrebbero il coraggio di fare, se non avessero incitamento nel premio di una vita futura. Chi farebbe della propria vita il sacrificio domandato dal bene della patria o della umanità? È il dovere, che slancia l' uomo nei più tremendi pericoli, nelle privazioni le più affannose, nei combattimenti più fieri; ma il dovere sostenuto dalla voce stessa di Dio, che ha promesso una eterna ricompensa a chi è vincitore in tutto il corso delle prove morali.

Per lo che la colleganza tra la virtù, e il merito e la ricompensa non è analitica, ma sintetica; e la sintesi è razionale, apodittica, assoluta, come quella che corre tra l' effetto e la causa, tra la conseguenza e le premesse. Quindi tanto è assurdo, che la virtù perseverante sia fraudata della sua merce-

de, quanto è assurdo, che venga meno l'ordine universale, e il fine ultimo di tutto il creato.

La sanzione religiosa è dunque la sola, che possa corrispondere alla natura della virtù e del vizio.

Cap. VII.

Sistemi, che rendono impossibile la moralità.

SOMMARIO

È falso quel principio morale, che non esprime l'unione dell'ideale col reale = Questo stesso principio non può esistere che in qualche cosa di assoluto = Da ciò si rileva quali sieno quei sistemi, i quali rendono impossibile la moralità = In quante classi generali possono dividersi questi principj.

Fonti. = Rosmini *Filosofia della morale.* — Pestalozza *Morale.*

203. La moralità è la congiunzione dell'essere ideale e del reale, della legge e della volontà (131), dell'elemento obiettivo e del subiettivo. Perciò il principio morale deve essere manifestamente falso, qualora non esprima l'unione di quegli elementi.

204. Se noi infatti prendiamo ad analizzare ciò che costituisce la essenza della moralità stessa, vedremo, che a formarla vi deve necessariamente concorrere

1. la *verità*, che nella morale fa l'uffizio di *legge*:

2. la *cognizione*, che l'uomo ha delle cose, sulle quali deve giudicare, e in riguardo ad esse operare:

3. la *volontà*, e una volontà libera, una volontà, che possa dirigere il giudizio, che l'uomo fa delle cose conosciute:

4. l'*Ente assoluto*, il quale deve avere il valore di *fine*, come tutte le altre cose hanno quello di *mezzo*, acciocchè il giudizio sia compiutamente morale.

205. Da ciò si rileva, che mentre l'uomo possiede la potenza di conoscere le cose, e quella di operare in ordine alle cose, pure non potrà operare moralmente senza dirigere e la cognizione e l'azione al fine supremo, abbandonandosi, per dir così, a quell'imperativo morale, che l'impone di riconoscere praticamente ciò che ha conosciuto direttamente.

206. Si rileva ancora, che il principio della moralità e della obbligazione non può esistere che in qualche cosa di assoluto, d'indipendente dall'uomo, e dall'uomo stesso distinto. Imperocchè se l'obbligazione non si fonda nell'assoluto, diviene contingente e relativa, cioè non può dirsi più obbligazione; ma se deve essere assoluta, deve pure necessariamente distinguersi dall'uomo, ed essere qualche cosa di obiettivo. Sarebbe infatti assurdo il pensare, che la legge, cui è obbligato l'uomo a conformarsi, non sia che l'uomo stesso, o qualche sua modificazione, o qualche suo sentimento. Ma poichè la legge si conosce dalla ragione, ed è cosa intelligibile in se medesima, ossia ideale; così non può essere che essenzialmente obiettiva.

207. Da tutto ciò si riconosce la verità di quanto abbiamo accennato di sopra (203); cioè che sarà imperfetto od assurdo quel sistema morale, in cui non si manifesti l'unione degli indicati elementi.

208. Per lo che noi dichiariamo falsi

1. quei sistemi, nei quali si nega la *verità*, e che appartengono agli *scettici* di tutte le maniere;

2. quei sistemi, che negano o rendono impossibile la *cognizione*. I *sensisti* e i *soggettivisti* ne sono gli autori. I primi riducono tutto alla *sensazione*, rendono impossibile la cognizione intellettiva, e perciò distruggono la morale: i secondi fanno dipendere la cognizione e la verità dall'uomo stesso, e distruggono la cognizione obiettiva ed assoluta, che è elemento costitutivo della morale;

3. quei sistemi, i quali negano la *volontà* umana, o tolgono dalla volontà il pregio di esser *libera* ed efficace. Sostenitori di questi sistemi sono i *fatalisti*, i quali disser tutte le cose soggette ad un cieco fato: i *predestinaziani*, i quali negarono la libera volontà, per non saper conciliarla con la prescienza divina e con la divina predestinazione di tutti gli avvenimenti: i *razionalisti-morali*, i quali opinarono, che la volon-

tà umana lasciavasi muovere di necessità dalla ragione prevalente: i *Calvinisti* e i *Giansenisti*, i quali negarono la libertà della volontà, affermando essere essa intieramente guasta dal peccato di origine: coloro, i quali negano alla volontà la efficacia, che esercita sul giudizio, e che è la vera base della moralità umana: coloro finalmente, i quali negano l'*Ente assoluto*, che è il fine, cui debbonsi ordinare tutte le cose. Questi ultimi o sono gli *atei*, i quali negano la esistenza di Dio, o sono quelli, che tolgono a Dio que' pregi morali e quella perfezione piena, che essenzialmente gli si conviene, come si riscontra nel *Feticismo*, nell'*Antropomorfismo*, nel *Sabeismo* e nel *Panteismo*. (1)

209. Noi saremmo tratti a soverchia lunghezza, se ciascuno di questi sistemi imprendessimo ad esaminare particolarmente.

Chiunque però volesse acquistarne una estesa cognizione può consultare la filosofia della morale del Ch. Rosmini, e spe-

(1) Il *Feticismo* è il culto proprio dei rozzi e volgari Indiani, degli Egizj, dei Persiani, e secondo alcuni, anche degli Americani indigeni, i quali si creano degli idoli, chiamati *fetisci*, ai quali prestano un culto divino. La voce *fetisca* deriva dal portoghese, e significa *cosa incantata*. Carattere proprio di questo culto è la *mancanza di universalità*, giacchè il fetisso è un *dio* che l'*individuo* si crea per mezzo di un'incantesimo.

Il *Sabeismo* è il culto degli *astri*. E questa era una superstizione propria dei Persi, Egizj e Caldei, e altri popoli antichi. Pare esser nato da una deificazione del sole e dei pianeti, che le caste sacerdotali additarono come simboli del *fuoco*, adorato da essi siccome il *principio degli esseri e della vita*.

L'*Antropomorfismo* è un culto in cui la *divinità* non è altro che l'ideale dell'uomo, che si realizza e individua in diverse maniere, e così dà origine alla moltitudine quasi innumerevole degli Dei mitologici, di cui i poeti cantarono le nascite e i fasti.

Finalmente il *Panteismo* è un sistema nel quale si ammette una sola e infinita sostanza, di cui le cose tutte finite non sono altro che modi, forme o apparizioni; le quali perciò non hanno nè possono avere alcuna sussistenza propria, distinta dalla sussistenza infinita del tutto. Il Panteismo può prendere diverse forme; e presentarsi sotto quella di *materialismo* o di *spiritualismo* secondo che è *materia* o *spirito* l'unica sostanza ammessa. Le note essenziali però di qualunque panteismo sono due, cioè:

1. Unità di sostanza:
2. Esclusione di qualsivoglia creazione sostanziale.

cialmente la *storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio morale;* o anche il volume primo della *Filosofia del diritto* nella seconda sezione del suo *sistema morale*. Noi ci limiteremo soltanto a dar qualche cenno dei principali, dividendoli in due classi, cioè in sistemi morali *subiettivi,* ed in sistemi morali *obiettivi*.

ART. 1.

Sistemi morali subiettivi.

SOMMARIO

Distinzione in due classi di que' filosofi, i quali cercarono il fondamento dell' obbligazione nell' uomo = Principio, che pone la moralità nel *pieno uso e sviluppo delle forze naturali*. = Principio del *piacere corporeo* = Principio della *benevolenza sociale ed universale* = Principio del *sentimento morale illuminato dalla ragione* = Principio dell' *autonomia della ragione* = Principio della *coscienza imperante*.

FONTI. = PESTALOZZA *Morale*.

210. Fra i filosofi, i quali cercarono il fondamento della forza obbligante nel soggetto, fa d' uopo distinguer quelli, i quali confusero il bene morale col bene proprio del soggetto stesso, da quelli i quali stabilirono un *principio imperativo* costituito in una facoltà propria dell' uomo, ma distinto dalle facoltà fisiche, animali, razionali.

211. E cominciando dai primi noi troviamo alcuni, i quali pongono per principio della moralità il *pieno uso e sviluppo delle forze naturali*. Essi costituiscono come legge della umana natura, che ognuno debba appetire e realizzare tutto ciò che è bene a se stesso: che non trascuri cosa alcuna giudicata buona, se non per un bene maggiore: che non preferisca un male, se non per evitarne uno più grave.

Che questo principio sia falso può facilmente conoscersi dall' osservare, che non tutto ciò, che è bene per un individuo, è morale: che la tendenza ad un bene e la forza del male deve essere regolata secondo il dovere: e che non l'utilità propria, ma sì la forza della verità e della giustizia è il vero principio delle azioni dell' uomo.

212. Altri, tra i quali Epicuro ed Elvezio, ripongono a supremo principio delle azioni umane il *piacere corporeo*.

Questo sistema non abbisogna di confutazione: 1. perchè è evidente, che la soddisfazione dei sensi ha ragione di mezzo e non di fine: 2. perché la vera morale deve prescrivere l' amore del bene obiettivo e non del subiettivo: 3. perchè, posto l' indicato principio, non vi è ingiustizia o nefandità, la quale non sia un dovere: 4. perchè questo stesso principio si trova spesso in collisione con l' altrui bene.

213. Altri infine, tra i quali Cumberland, confondendo l' ordine morale col razionale, posero a principio dell' onesto e del giusto *la benevolenza sociale ed universale*: In questo principio camminarono quei filosofi, i quali furon detti *Sentimentalisti*, perchè insegnarono doversi secondare i benevoli sentimenti; e questi filosofi ebbero anche il nome di *socialisti*.

Ma noi non condanniamo questo sentimento, che è impulso della natura, la quale spinge l' uomo ad operare per il bene sociale: diciamo solamente, che questo sentimento è un effetto, il quale ha in noi stessi una causa, e che è perciò soggettivo. Quindi non può essere il principio della moralità, nel quale deve essenzialmente trovarsi l' elemento obiettivo, cioè la legge, secondo la quale l' uomo *deve* operare.

Se non che giova osservare, che questo *principio della socialità* può interpetrarsi in due modi, o intendendosi l' *istinto*, che ha l' uomo di associarsi ai suoi simili per fare a tutti del bene, o intendendosi un *calcolo di ragione*, per cui l' uomo comprende di non poter conseguire l' *utile* proprio se non col promuovere il comune e l' universale. Nell' uno o nell' altro caso si ricade nel principio dell' *utile* o degli *Utilitari*, dei quali abbiamo fatto cenno di sopra (35), e non si ascende al principio dell' *onesto*; con questa differenza però, che l' istinto ci porta all' utile per un moto, che necessariamente ci spinge, e che non può dirsi propriamente interessato; mentre il calcolo della ragione ci porta all' utile, mediante un' accorta nostra deliberazione, che giustamente dicesi interessata.

214. Veniamo ora a parlare di que' filosofi, i quali stabilirono l' *imperativo morale* in una facoltà dello spirito, ma distinta dalle altre facoltà animali e razionali. E già abbiamo accennato qualche cosa dell' opinione di Shaftesbury e di Hutcheson (61), per cui possiamo dispensarci dal farne ulteriormente parola.

215. Ma fuvvi qualche filosofo, il quale non volle arrestarsi all' infimo livello del subiettivismo; fermo però nel vedere il principio della morale nel *sentimento*, pensò che questo fosse sussidiato dalla ragione. Questo sistema fu detto *principio del sentimento morale illuminato dalla ragione*.

E i filosofi di tal fatta furono condotti a stabilire questa opinione dall' osservare, che alla vista di un' azione immorale si sveglia nell' animo una *modificazione sfavorevole*, che la coscienza ci avverte di questa modificazione, e che la ragione *deduce* l' immoralità dell' azione. All' opposto alla presenza di una buona azione sorge in noi una *favorevole modificazione* giudicata *morale* dalla ragione. Il *retto sentimento morale illuminato dalla ragione* è dunque il fondamento del giudizio sulla moralità o immoralità dell' azione. La ragione perciò in questi casi ha due uffici, l' uno *logico*, l' altro *pratico*. Col primo la ragione fa conoscere all' uomo la relazione tra l' operante e l'oggetto, affinchè il sentimento possa svegliarsi ad approvare o a riprovare l' azione: col secondo trasforma in un giudizio l' interna modificazione e chiama morale o immorale l' azione, che risveglia il sentimento.

Noi però rifletteremo, che se la ragione, prima che si sviluppi il sentimento morale, ci da il concetto logico dell' azione, è facile conoscere che possiede di già un criterio morale prima del sentimento stesso morale. Infatti come potrebbe la ragione giudicar morale o immorale un azione, se non avesse un criterio superiore morale, cui confrontare l' azione medesima? Affinchè io disapprovi un furto, che sveglia in me un sentimento di disapprovazione, è necessario, che io possa confrontar quest' azione con un criterio generale supremo, il quale condanni tutte le azioni ingiuste. Ora se la ragione sa e conosce, che quell' azione è immorale ed ingiusta, conosce necessariamente il criterio della moralità, perchè ha dovuto farne uso per formarsi il concetto di furto. Quindi il sentimento morale, ben lungi dal costituire il criterio della moralità, è l' effetto immediato del giudizio già espresso sulla moralità dell' azione.

216. Kant, padre della germanica filosofia, pretese di rimediare agli errori del principio sopra indicato col far dipendere la legge morale dall' *autonomia della ragione*.

Questo filosofo dice, che l' uomo ha un' *attività*, per cui tende a soddisfare le inclinazioni sue; ma nel tempo stesso ha un' altra facoltà, che gli fa conoscere di poter resistere a queste inclinazioni, e di poter operare senza esservi determinato da alcuna forza esterna. Questa facoltà è la *libera volontà*, alla quale non può rinunziare senza soffrire infinita molestia ed avvilimento. Quindi deduce, che la volontà di un' essere razionale deve riguardarsi come *legge universale* (1); cioè l' uomo deve operare in modo, che la norma dei fini, secondo i quali opera, sia legge universale di tutti gli esseri razionali, che si trovassero nel medesimo caso (2).

Noi prima di tutto dobbiamo osservare, che il filosofo di Konigsberg distingue la ragione *pratica* dalla *teorica* per il falso supposto, che questa non possa dimostrare l' esistenza della libertà, mentre con la prima l' uomo sente di esser libero. Ma se fosse vero ciò, la *legge morale*, secondo Kant, sarebbe una *illusione*; perocchè di essa non si potrebbe dimostrar l' esistenza, in quanto che con la ragione *teorica* non si può dimostrare la esistenza della nostra libertà.

In secondo luogo Kant non potendo provare l' esistenza della ragione pratica se non ricorrendo al *fatto* della libertà, che non può chiamarsi in dubbio, e volendo per l' altra parte che la legge morale consista appunto in ciò che suggerisce la ragione pratica, ne segue che il suo principio morale è *empirico* e *contingente*, e perciò non può provare una *vera* e *assoluta* obbligazione, ma piuttosto un' obbligazione *illusoria*, poichè la ragione teoretica la dichiara insussistente.

In terzo luogo Kant non distinguendo tra la ragione e la sua *forma*, cioè tra *subietto* ed *obietto*, viene ad ammetter l' assurdo, che l' uomo possa essere rapporto alla legge attivo ad un tempo e passivo, cioè imperante e suddito, obbligante e obbligato.

(1) *Idea voluntatis cujusque naturæ rationisque, ut voluntatis universæ legislatoriæ. Emm. Kant opera, latine vertit F. C. Born* (Lipsiæ 1798) v. II. pag. 307.

(2) *Sic age, ac si norma actionum tuarum per voluntatem tuam fieri deberet lex naturæ universalis*. Ibid. pag. 295.

Finalmente se l' uomo deve, secondo Kant, operare in modo, che la norma dei fini, secondo i quali opera, sia legge universale di tutti gli esseri razionali, che si trovano nel medesimo caso, bisogna convenire, che Kant è in contradizione con se medesimo. Infatti se il fine per cui io opero deve esser la norma dei fini, secondo i quali debbono operare nelle medesime circostanze gli altri uomini, cioè deve essere legge universale, è necessario che questo fine sia *obiettivo*, non subiettivo.

217. E tra i principj subiettivi della morale non dobbiamo dimenticare il *principio della coscienza imperante*. Ma basta riflettere, che la coscienza è un giudizio, come vedremo a suo luogo, sulla moralità delle nostre azioni presenti o passate: che questo giudizio, alloraquando è vero, ci dicc se queste azioni siano buone o cattive: che perciò annunzia nell' interno dell' uomo ciò che convenga farsi od omettersi. Ora è per se manifesto, che noi con questo giudizio non veniamo a conoscere la moralità nella essenza sua; ma piuttosto se siano morali o no le nostre azioni. È perciò un giudizio particolare, che presuppone un generale principio: è in una parola l' applicazione della legge morale alle nostre azioni particolari.



ART. 2.

Sistemi morali obiettivi.

SOMMARIO

Distinzione in due classi di quei filosofi, i quali derivano la morale obbligazione da un elemento diverso dal subietto obbligato = Principio dell' *autorità divina* e dell' *autorità umana* = I principj *razionali-obiettivi* possono distinguersi in *negativi* e *positivi* = Formula esprimente i principj negativi = Dei principj razionali positivi, ed in primo del principio dell' *imitazione di Dio* = Principio fondato *nella natura umana* = Principio fondato *nella natura universale* = Principj fondati nell' ordine, nelle relazioni e nei fini delle cose.

FONTI. = PESTALOZZA *Morale*.

218. I sistemi morali *obiettivi* derivano la morale obbligazione da un elemento diverso del subietto, che viene ad essere obbligato. In due classi possono questi esser distinti. Alla prima debbono riferirsi quelli, i quali fondano la morale obbligazione nella sola volontà del legislatore, ossia nella *autorità:* alla seconda quelli, i quali la fondano *sulle essenze delle cose*, cioè negli *obietti* della ragione. Noi parleremo con brevità degli uni e degli altri.

219. E tra i sistemi della prima classe fa d' uopo distinguere quelli, i quali si fondano sulla *autorità divina* conosciuta o per mezzo della ragione, o per mezzo della rivelazione interna od esterna, da quelli, i quali sono fondati sulla *autorità umana* espressa o dalle leggi civili e politiche, o dalle costumanze dei popoli, o dall' universale consentimento.

220. Bisogna convenire, che vero ed evidente è il principio dell' autorità divina. Quando sia da noi conosciuto, che Iddio ha emanata una legge, è chiaro non potersi desiderare più forte argomento che c' induce a seguirla. Ma questo principio non è il supremo, cui tende la scienza. La massima, che *la divina volontà ha forza di obbligare* dipende da un' altra più

universale, cioè che *si deve rispettar l'essere secondo il grado di sua dignità*. Per lo che noi dobbiamo obbedienza a Dio, perchè l'essere deve rispettarsi nel suo ordine intrinseco.

221. Ma se è vero ed evidente il principio dell'autorità divina, benchè razionalmente dipenda da un principio superiore, imperfettissimo è quello dell'autorità umana. Infatti

1. Se per umana autorità s'intendono le *leggi civili*, è chiaro, che viene a confondersi la *moralità* con la *legalità esterna*. La moralità è tutta interiore; e perciò è facile vedere, che un uomo può essere esecutore osservantissimo delle leggi civili o politiche senza essere nell'interno suo uomo onesto e dabbene.

2. Se per umana autorità s'intendono le *consuetudini* dei popoli, è chiaro costringersi gli uomini a camminare sulle orme altrui. Fra le consuetudini ve ne hanno delle immorali, e quindi si renderebbe obbligatoria l'azione prava ed ingiusta. Ne vale il dire, che l'obbligazione riguarda le sole costumanze buone ed oneste; perocchè allora noi usciremmo dal sistema proposto. La distinzione tra le costumanze buone e cattive non potrà farsi dall'uomo senza già possedere l'idea della giustizia e della moralità.

3. Se infine per autorità umana s'intende il generale consentimento degli uomini noi non possiamo a meno di fare una distinzione. Infatti o noi consideriamo questo consenso come un'autorità, che ha forza di obbligare, o noi lo consideriamo come mezzo, per cui conosciamo la legge morale. Nel primo caso non è un principio supremo, perchè la umana autorità discende da Dio, o per la legge naturale o per i suoi ordinamenti. Per questo fu scritto, che *ogni potestà viene da Dio*. (S. Paolo ai Rom. c. 13.) Nel secondo caso il consenso universale non può costituire il principio morale, ma solo un criterio esterno e secondario per conoscerlo; giacchè ove si tratti di verità o di sentimenti morali, ciò che da tutti gli uomini in tutti i tempi si è creduto vero, deve ammettersi come tale.

222. Qualunque però sia l'autorità del legislatore, non potrà mai costituire un principio morale evidente, supremo, semplice ed assoluto. Essa ha bisogno di un principio superiore, il quale ne sia come la base. Imperocchè la volontà di un legislatore non può essere sciolta da ogni obbligazione, nè in tutti i possibili casi il suddito sarà tenuto a prestarvi cieca obbedienza. Sarebbe questo l'assolutismo il più assurdo. Sarà forse obbligato l'uomo ad obbedire ad un legislatore, che comandasse

lo spergiuro, l'omicidio ed il furto? Nell' uomo vi ha un criterio del giusto e dell' ingiusto, cui deve obbedire a preferenza di qualunque decreto: vi è una legge, la quale impone rispetto ed obbedienza agli onesti e giusti decreti di un Imperante; ma impone altresì agli imperanti di dettar leggi non ripugnanti al principio dell' onestà e della giustizia. Questa legge è eterna, indipendente da ogni volontà umana e divina, per cui niuna volontà può render buono ciò che è intrinsecamente male. Ma ciò basti su questo argomento, e passiamo a vedere in che alcuni filosofi abbiano fondato i principj razionali-obiettivi.

223. Questi principj stabiliscono l' obbligazione morale non già nella ragione come facoltà, ma nel *titolo* indicato dalla ragione, e si dividono in *negativi* (1) ed in positivi.

224. E parlando di tre principj, i quali appartengono alla prima classe, possiamo enunciarli col seguente ordine.

1. Alcuni filosofi posero il principio della morale in formule simili a queste: *segui il lume della ragione; oppure opera conformemente alla verità:* oppure, come il Cousin, *realizza con le tue azioni il vero*. Ma questi filosofi non aggiunsero che cosa sia il lume della ragione, o la verità, nè in qual modo questo lume e questa verità si dovessero applicare alla direzione delle azioni. Perchè p. e. debbo io *seguire il lume della ragione?* Perchè lo merita non comandando mai *arbitrariamente*, ma con giusto *titolo*, cioè essa non impone l' obbligazione quasi creandola, ma la mostra dove essa è, e la promulga.

2. Altri filosofi aggiunsero una spiegazione di questo *lume-verità*, e dissero che erano le *idee* o le *essenze delle cose*. Quindi convertirono la formula indicata in quest' altra: *aderisci alle essenze delle cose;* ma non dimostrarono in quel modo l'essenza delle cose potessero servire di norma alle azioni umane. Perchè infatti debbo io aderire all' essenza delle cose? Perchè l' essenza delle cose, cioè l' ideale, manifestando l' essere, lo fa conoscere come bene. E poichè il bene merita amore, perciò ogni essere intelligente deve aderirvi con la sua libera attività. Quindi l' essere stesso si presenta con l' esigenza di questo amore e rispetto, ed impone perciò l' obbligazione di amarlo.

3. Altri filosofi finalmente si occuparono del modo di applicare la verità alle azioni; ma non si curarono di determinare in

(1) Si dicono *negativi*, perchè non accennano il *titolo*, sul quale si appoggia la ragione imponendoci una obbligazione.

che consista la verità stessa. Bisogna convenire, che il mostrare come nasca la *necessità* che le azioni ubbidiscano alle idee, è il punto più difficile della questione morale; e l'inglese Guglielmo Wollastòn tutta ne sentì l'importanza. Il Ch. Rosmini vittoriosamente dimostra essere necessario moralmente l'ordine dell'atto volontario-razionale, e quindi necessario l'ordine delle azioni in conformità di quello. Dal che resulta in qual modo l'ordine ideale sia regola morale dell'ordine reale considerato nella sua triplice manifestazione degli atti volontarj intellettivi, degli affettivi, e degli operativi. (Ved. Rosmini — *Filosofia della morale* Vol. I. pag. 346. e segg.)

225. Esposti così i principj *negativi*, su i quali alcuni filosofi hanno stabilita l'obbligazione morale, veniamo a parlare dei *positivi*. Questi desumono il titolo della obbligazione dell'oggetto, e possono suddividersi in tre classi, a norma dall'oggetto stesso, il quale per alcuni è *Dio*, per altri la *natura umana*, per altri la *natura* in genere e l'*ordine* delle cose.

226. *Imita Dio*. Ecco la formula di coloro, i quali cercarono in Dio il titolo della obbligazione. Questo principio, che sublima la natura e fu proclamato da Reinhard in Germania e da Ermenegildo Pini in Italia non è esente da imperfezioni, qualora si consideri scientificamente. Infatti

1. Non è *supremo*; perchè questo imperativo è preceduto dall'altro: riconosci praticamente ciò che hai conosciuto direttamente.

2. Non è *semplice*; perchè non determina in che io debba imitare Dio. In Dio vi ha una somma sapienza, una infinita potenza, la beatitudine, e molti altri attributi.

3. È *troppo esteso*; perchè essendo infinita la bontà in Dio, l'obbligazione che nasce da questo principio si estende a tutta la perfezione morale, almeno possibile alla umana natura. In tal modo è tolta la distinzione tra i *precetti* e i *consigli*.

4. È *impossibile*; perchè una natura limitata non può operare come l'essere assoluto. Noi perciò non possiamo imitare che la condotta di Dio, manifestata negli effetti di sua provvidenza. E quando il Cristo ci comandò di *esser perfetti come è perfetto il Padre nostro celeste* (S. Matteo cap. 5.), ci comandò d'imitare il Padre in quello, che in modo particolare è a lui proprio, la bontà cioè e la misericordia, la quale è utile al bene privato e comune (V. Monsig. Martini *nelle sue annotazioni al nuovo Testamento*).

227. Abbiamo detto, che altri filosofi fondarono il principio morale *nella umana natura* (225); ma chi non vede, che questo principio non è *supremo*, perchè non esprime la ragione per cui dobbiamo rispettare questa natura umana, e non è *universale*, perchè non include i precetti verso l'essere assoluto e infinito? E queste due semplici osservazioni sono bastevoli a dispensarci dall'esame delle altre imperfezioni, le quali possono rilevarsi in questo principio.

228. Più vicini al vero però furono quei filosofi, i quali fondarono il titolo della obbligazione nella *natura universale*. Ma il principio loro: *vivi secondo la natura*, non è evidente e supremo. Che dobbiamo noi fare per vivere secondo natura? Dobbiamo riconoscere praticamente gli esseri secondo il loro ordine intrinseco. Questo secondo principio include perciò il primo in se stesso.

229. Per lo che alcuni filosofi riconoscendo gli accennati difetti, ricorsero all'*ordine*, che splende nella creazione. E poichè quest'ordine consiste nelle *relazioni* esistenti tra le cose, e queste relazioni si fondano nei *fini* relativi delle cose medesime; così nell'*ordine*, nelle *relazioni* e nei *fini* delle cose stabilirono il principio morale.

Ma se è vero, che noi dobbiamo rispettare l'*ordine* e le *relazioni* delle cose; è vero altresì che la legge morale comincia ad essere *obbligante* anche al primo oggetto, che conosciamo. E vi hanno dei doveri, i quali riguardano le relazioni degli enti paragonati tra loro; ma ve ne hanno pure di quelli, i quali riguardano ciascun ente considerato in se stesso.

Il principio infine, che ci prescrive di operare secondo i *fini* delle cose non è chiaro e supremo. Non è chiaro, perchè non s'intende se prescriva soltanto di operare in modo da non impedire alle cose di giungere al fine loro, o se ingiunga ancora di promuovere positivamente il fine delle cose, e fin dove siamo obbligati a farlo. Non è supremo ed universale, perchè anche le cose, le quali hanno in se questo fine, o hanno di già conseguito il loro fine, sono l'obietto della morale. Iddio ha in se il proprio fine, ma esige dall'uomo un assoluto rispetto.

230. Per il maggiore sviluppamento di questo subietto noi raccomandiamo ai leggitori nostri lo studio delle opere già indicate (209) del Ch. Ab. Rosmini.



CAP. VIII.

Il principio della morale da noi stabilito è confermato dalla autorità della Santa Scrittura.

SOMMARIO

Il principio della moralità consiste, secondo la Scrittura, nell' unione della volontà umana cogli enti come è prescritto dalla verità = La parola *conoscere* è presa spesso nel senso di cognizione *pratica o operativa* = Si trova pur dichiarata la differenza tra il conoscere *specolativo* e il riconoscere *pratico* e proprio della volontà = Nel parlare comune degli Orientali la parola *conoscere* ha due distinti significati = Finalmente la dipendenza morale dell'affetto e delle azioni umane dalla verità è espressa nel Sacro Codice.

FONTI. — ROSMINI *Filosofia del Diritto.*

231. Noi abbiamo posto il principio morale nel pratico riconoscimento della verità, cioè degli enti conosciuti direttamente. Le divine Scritture quasi in ogni pagina lo confermano: ma noi ci limitiamo ad alcuni passi.

232. Infatti nel Salmo 115 leggiamo che *ogni uomo è mendace*, per indicare che è *peccatore*; e troviamo in Geremia (cap. 8. v. 8.) che *dal profeta sino al sacerdote tutti sono bugiardi*, perchè era menzogna tutto ciò che essi facevano, e, vantandosi di esser sapienti, non volevano *riconoscere* di errare. Parimente *la strada della verità* (S. Pietro Ep. 2. cap. 2.) e *la strada della menzogna* (Ger. cap. 23.) significano di continuo nei sacri libri le operazioni dell' uomo probo e dell' uomo malvagio. Dal che si rileva, che in tutti questi modi di dire la *verità* equivale ad ogni virtù, la *menzogna* a qualunque vizio. Ma operare secondo la verità è lo stesso che aderire agli enti come sono stati da noi conosciuti, perciò nelle divine Scritture si pone il principio della moralità nella unione della volontà umana con gli enti, come prescrive la verità.

233. E meglio possiamo accertarci di ciò esaminando tutti quei luoghi nelle Scritture stesse, nei quali la parola *conoscere* è presa nel senso di cognizione *pratica* o *operativa*. Nel Salmo 91 leggiamo, che l' uomo insipiente non *conoscerà* queste cose, e lo stolto non le *intenderà*. E poichè per insipiente e per stolto è quì inteso l' uomo empio, che opera secondo i sensi; così il *conoscere* e l' *intendere* significano il non operare secondo la verità o la legge, cioè il non *riconoscere praticamente* ciò che direttamente si è conosciuto.

E nel Salmo 35, facendosi la descrizione dell' uomo ingiusto, si narrano le parole, che egli dice in se stesso per fare il male, e si aggiunge, che non volle *intendere* per operare il bene. Con il che si viene a significare, che *non volle riconoscere praticamente la verità*, con la quale avrebbe operato il bene riguardo a Dio ed al prossimo.

Così pure nel Salmo 94 Iddio giura, che non avrebbe lasciato entrare i peccatori nella sua requie, perchè *non conobbero le sue vie*; cioè perchè non aderirono con la volontà loro alla verità.

Finalmente tra i moltissimi squarci delle divine Scritture può citarsi quello d' Isaia cap. 1; nel quale si rimprovera il popolo d' Israello, perchè *non conobbe* il suo Signore. Il che indica chiaramente quella *pratica cognizione*, che è la vera *causa efficiente* dell' azione dell' uomo.

234. Nei seguenti passi, e in molti altri ancora, che potremmo citare, si distingue chiaramente le due facoltà di *conoscere* (specolativo) e di *riconoscere* (pratico); la prima necessaria, la seconda in balìa della libera volontà.

Vedi e *conosci* (1. dei Re cap. 24. v. 12.) diceva David a Saule, che andava in traccia di lui, mostrandoli un pezzo della sua clamide recisa nella spelonca di Engaddi. Con ciò David veniva a significare a Saule, che conoscesse *direttamente* il fatto avvenuto, e che *praticamente riconoscesse* che egli non avea voluto uccidere il suo Re, benchè lo avesse potuto.

È scritto in Isaia (cap. 33. v. 13.): *udite* voi, che siete lontani, le cose che io ho fatte; e voi, vicini, imparate a *conoscere* la mia potenza. Nelle quali parole chiaramente si vede, che l' *udire* esprime il conoscere direttamente per mezzo dell' udito le cose fatte da Dio; e che il *conoscere* è preso nel senso di riconoscere volontariamente la divina potenza, e quindi imparare a temerla operando il bene.

E lo stesso concetto dobbiamo applicare alla parola *conoscere* nella esclamazione di Ietro, che si rallegrava per la liberazione del popolo dalle mani degli Egiziani: *ora ho conosciuto, che grande è il Signore sopra tutti gli Dei:* e nel Salmo 9, ove si dichiara, che *sarà* conosciuto *il Signore, che fa giustizia*; e nel Salmo 118, in cui David diceva di *aver* conosciuto, *che pieni di equità sono i giudizj di Dio*.

Il medesimo Profeta e Re, il quale confessava di conoscere le iniquità sue (Salmo 59), dimostrava la *ricognizione* dei propri falli con quell' atto volontario dell' intelletto, di cui parliamo.

235. Dalle Scritture divine si rileva pure, che la parola *conoscere*, presa in due distinti significati indicanti i due modi di conoscere propri dell' uomo, era la maniera comune di favellare presso gli Orientali. Noi leggiamo in S. Matteo cap. 16, che *Elia già venne e nol* conobbero, *ma fecero contro di lui tutte le cose che vollero*. Ora se due sorte di conoscenza non si distinguessero, sarebbe contraddizione l' aver fatto ad Elia ogni male che vollero farli, e nel tempo stesso non averlo conosciuto. Quindi fa d' uopo interpetrare questa frase nella seguente maniera, che cioè non lo *riconobbero* per quell'uomo che era, degno di amore e di stima. E quì noi possiamo di passaggio osservare, che fu dato il nome di *riconoscenza* alla gratitudine, come alla ingratitudine quello di *sconoscenza*.

236. Finalmente nel sacro Codice si trova mirabilmente espressa la dipendenza morale dell' affetto e dell' opera esterna dell' uomo dalla verità. Le parole di S. Giovanni (Lettera 3. v. 1.) dirette a Gajo, colle quali dice di *amarlo nella verità*, dimostrano il retto ed affettivo amore; quell' amore che nasce dal riconoscere il pregio dell' uomo, il quale in Corinto ospitava i fratelli, tra i quali S. Paolo, ed i pellegrini. Così pure quando lo stesso Evangelista scrivendo agli Ebrei dell' Oriente diceva: Figli miei, non amiamo in parole e con la lingua, ma con l' opera e con la *verità*, voleva manifestare in che consistesse il retto operare. Non si opera rettamente, se non operando secondo la verità; perciò deve esistere, come rilevasi nei sacri Libri, una connessione naturale e necessaria tra i nostri giudizj pratici e i nostri affetti, tra i nostri affetti e le azioni nostre esteriori.

ETICA GENERALE

PARTE TERZA

LOGICA MORALE

237. L'imperativo morale non si restringe soltanto ad imporre una obbligazione; ma deposta l'attitudine del comando e della esortazione, dice all'uomo, il quale ha deliberato: tu hai fatto bene, oppure tu hai fatto male. E noi sentiamo in noi stessi questa voce autorevole, inflessibile, la quale mentre approva e loda le azioni buone da noi fatte, condanna e biasima quelle, che dalla legge sono difformi.

238. A buon dritto perciò fu dai filosofi dimostrato, che la legge morale era la *regola rimota o suprema* delle azioni umane; e che quella voce, la quale approva le opere della virtù, e condanna e biasima le colpevoli, o in una parola la *morale coscienza*, era la *regola prossima* di queste azioni. Infatti la legge, come esiste nella nostra mente, non è regola se non in astratto e remotamente; ma quando l'applichiamo alle azioni per giudicare della moralità loro, diventa regola prossima.

239. Ora avendo noi già trattato della legge morale, sarà prezzo dell'opera di tener discorso della *coscienza morale*. E poichè la coscienza nel caso nostro deduce ed applica ai casi speciali la legge suprema, il che è ufficio di una buona Logica; così a questa parte di filosofia della morale diamo il nome di *Logica morale*.

240. Frattanto in questa trattazione noi ci proponiamo di procedere col seguente ordine.

1. Stabiliremo il concetto della coscienza morale;
2. Cercheremo quando e come in noi nasce questa coscienza;
3. Descriveremo le diverse specie della medesima secondo l'opinione comune dei filosofi;

4. Indicheremo le regole, che deve seguir l'uomo nei diversi stati della morale coscienza;

5. Faremo infine conoscere, come in virtù della legge, della libertà e della coscienza morale nasce in noi l'idea del merito, del demerito e dell'imputazione morale.

Cap. I.

Definizione della coscienza morale.

SOMMARIO

Che sia la coscienza in genere = Come possa schiarirsi questo concetto = In virtù di questo schiarimento, come si definisce la coscienza = Se ciò basti per avere il concetto della coscienza morale = La coscienza morale deve aver due caratteri = Ha pur bisogno di una norma = Quali perciò siano gli elementi, che la formano = Come si definisca = Esame della definizione = Se possa aversi coscienza morale delle azioni altrui = A quale facoltà appartenga la coscienza morale.

FONTI. = Rosmini *Della coscienza morale*. — Pestalozza *Morale*.

241. La *coscienza* in genere è la cognizione, che abbiamo in noi stessi di tutti gli atti e di tutti i fenomeni del nostro spirito. La stessa etimologia della parola ci porge questo significato.

242. Ma volendo maggiormente chiarire il significato della parola *coscienza*, conviene richiamare al pensiero la distinzione che esiste tra la cognizione *diretta* e la cognizione *riflessa*.

Allorchè l'uomo fa un primo atto intellettivo, p. e. percepisce *un triangolo*, egli non conosce ancora quest'atto, con cui ha conosciuto l'oggetto. Imperocchè ogni atto dello spirito non può essere conosciuto, se non con un altro atto distinto

dal primo. Così se io percepisco un triangolo, fo un atto dello spirito: ma non penso a me, che percepisco il triangolo, essendo impossibile, che nel tempo stesso in cui percepisco il triangolo, pensi di percepire il triangolo stesso. Per lo che questo primo atto del pensare non può avere altro oggetto che il triangolo, e per essere da me conosciuto è necessario che io faccia un altro atto distinto, quello cioè di riflettere che io penso al triangolo. Ed ecco l'opera della *riflessione*.

Quindi la prima cognizione, nella quale si conosce immediatamente l'oggetto dell'atto, ma non ancora l'atto stesso dello spirito, che è il *mezzo di conoscere*, dicesi cognizione *diretta*; mentre la cognizione, che nasce dal pensiero all'atto con cui lo spirito conosce l'oggetto, chiamasi cognizione *riflessa*.

243. Questa riflessione per altro può avere due oggetti, cioè o la sola cosa pensata dal mio spirito, come il *triangolo* nell'esempio citato, o l'*atto* dello spirito che pensa quella cosa. Nel primo caso la riflessione non genera alcuna cognizione nuova, ma rende riflessa la cognizione diretta. Imperocchè nel ripensare al triangolo io non acquisto una nuova cognizione, ma ripiego per dir così lo spirito a considerare il triangolo già percepito. Nel secondo caso la riflessione coglie un oggetto nuovo, che è l'*atto* con cui lo spirito ha percepito una cosa, p. e. il triangolo; e perciò l'uomo acquista la *consapevolezza*, ossia la coscienza del suo atto intellettivo in relazione con l'oggetto a cui si riferisce. E poichè questa nuova cognizione dell'atto, con cui lo spirito percepisce le cose, è cognizione *diretta*; così la coscienza può dirsi *la cognizione diretta di un atto del nostro spirito acquistata per mezzo della riflessione.*

244. Ma tutto ciò non basta ancora per aver pieno ed esatto il concetto della *coscienza* morale.

Noi operiamo con l'intendimento, operiamo con l'affetto, operiamo col corpo; e di tutte queste operazioni possiamo essere consapevoli a noi stessi, cioè averne coscienza. Ma se la nostra coscienza non ci dice nulla di più di quel che facciamo, non può dirsi ancora *morale*, e tutto al più potrebbesi chiamare *istorica*, perchè solo ci racconta il fatto come accade in noi. Quando diciamo *coscienza morale* accenniamo ad una determinazione della coscienza in genere. Per lo che questa coscienza deve aver due caratteri, uno cioè *generico*, l'altro *specifico*. Il primo è quello già da noi stabilito (243): il secondo è quello di cui dobbiamo occuparci.

245. Possiamo intanto premettere, che la morale coscienza non deve solamente restringersi a farci consapevoli di ciò che facciamo, e nulla più; ma deve pure presentarci un giudizio sulle azioni nostre, e renderci consapevoli della qualità loro.

Di più questo giudizio interiore può variare in mille maniere secondo la norma che usiamo in formarla. P. e. se io giudico che l' azione da me fatta produca nella mia amministrazione un grave danno, ho giudicato l' azione secondo una *norma economica*. Se io giudico, che l' azione da me fatta diminuisca la mia influenza sulle cose pubbliche, io ho giudicato la mia azione secondo una *norma politica*. Lo stesso dicasi di altri modi di giudicare delle azioni.

Ciò posto, se noi giudichiamo l' azione nostra secondo la *norma dell' onestà*, cioè in quanto essa è conforme o difforme dalla legge, noi formiamo un giudizio, che chiameremo *morale*.

246. Da ciò risulta, che il concetto della *morale coscienza* deve comporsi dei seguenti elementi; cioè

1. di un' azione nostra o intellettuale, o affettiva, o esterna:

2. della consapevolezza di questa azione, che può dirsi *storica*, in quanto che deve farci conoscere tutte le circostanze dell' azione:

3. della cognizione diretta della legge morale:

4. della riflessione sulla legge e nel tempo stesso sull' azione nostra per confrontare questa con quella:

5. dell' atto del confronto tra l' azione e la legge medesima:

6. della conclusione di questo confronto, la quale consisterà in un giudizio certo o probabile sulla moralità dell' azione.

247. Quindi la coscienza morale può definirsi *un giudizio specolativo sulla moralità del nostro giudizio pratico*. Esaminiamo questa definizione.

248. 1. Si chiama un *giudizio*; perchè tale è sempre quell' atto, con cui acquistiamo la consapevolezza di ogni nostra operazione, di ogni nostro stato dell' animo.

2. Si dice *giudizio specolativo*, perchè consiste in quel giudizio, con cui veniamo a conoscere se abbiamo operato bene o male, paragonando l' azione nostra con la legge. Ora questo confronto è una mera contemplazione della mente. E tanto è ciò vero, che spesso questo giudizio è in opposizione alle azioni nostre e alle nostre passioni.

Nè con ciò intendiamo condannare quei moralisti, i quali dissero la coscienza essere un giudizio *pratico*; perocchè con la

parola *pratico* intesero non tanto ciò che consiste in una vera azione morale, quanto ciò che si riferisce alla morale e si giudica delle cose morali. Noi lo abbiamo chiamato *specolativo* per evitare logiche confusioni.

3. Abbiamo finalmente detto: la coscienza essere un giudizio specolativo ***sulla moralità del nostro giudizio pratico*** per denotare la materia, sulla quale il giudizio specolativo si aggira, che è appunto l' azione fatta.

249. E quì non sarà inutile avvertire, che la coscienza giudica solo delle azioni nostre proprie o attuali, o già fatte, o anche soltanto progettate. E ciò è chiaro; imperocchè delle cose, le quali avvengono fuori di noi, abbiamo *cognizione* e non già *coscienza*. Quindi noi giudichiamo buona o malvagia l' azione reale fatta da altri, perchè abbiamo i due elementi necessari a formare un giudizio, ma dalla coscienza non ci sentiamo lodati o rimproverati per l' azione altrui buona o mala che sia.

250. Potrebbe quì domandarsi a quale facoltà dello spirito appartenga la coscienza morale. La risposta sarebbe facile. Infatti la coscienza morale è un giudizio morale, dunque appartiene alla ragione. Ma la ragione, che è una potenza sola, si chiama morale quando giudica delle cose morali (63); dunque la coscienza morale appartiene alla *ragione morale*.

Cap. II.

Formazione della coscienza morale nell' uomo.

SOMMARIO

La coscienza morale non può operare senza la cognizione della legge morale = Nell' uomo non avviene cosa alcuna senza preparazione = La coscienza comincia ad essere, per dir così *istintiva* = Diviene poi *logica* = Dalla coscienza logica nasce il presentimento della legge morale = Affinchè questa coscienza divenga morale è necessaria un' azione *moralizzante* = Questa azione può trovarsi 1. Nella autorità materna = 2. Nella educazione pubblica = 3. Nella legislazione civile = 4. Nella religione.

FONTI. = Bautain *Philosophie morale*.

251. La coscienza morale non può cominciare le sue funzioni, se non dopo che lo spirito ha conosciuto, o almeno presentito la legge morale. Imperocchè fino al momento, in cui la legge si promulga nell' uomo, le azioni non possono essere considerate come conformi o difformi dalla legge medesima, nè possono perciò farsi giudizj morali.

252. Ora nell' uomo, come fuori dell' uomo, non avviene cosa alcuna senza preparazione. Noi osserviamo questo fatto verificarsi negli esseri della creazione; e la vita stessa si manifesta grado a grado, e passa da uno stato ad un altro, ed ogni cangiamento, che antecede, è come la preparazione di quello, che deve seguirlo. Avviene lo stesso nel fatto della coscienza.

253. Nei primi giorni della vita dell' uomo le impressioni sono gradevoli o dolorose secondo il modo, con cui si fanno sull' organismo. E il bambino sente queste impressioni, e i suoi movimenti e i suoi atti sono la espressione esteriore di ciò che prova in se stesso. Tal che le cose sono buone o cattive per lui secondo la convenienza loro o la loro disconvenienza con l' organismo. Ora se a questo sentimento vogliamo dare, impropriamente parlando, il nome di coscienza, potre-

mo chiamarla coscienza *istintiva*. Fin qui però non vediamo nulla di morale.

254. Ma pervenuto l'uomo a quell'epoca della vita, in cui può far uso della parola; in cui può riflettere al suo proprio pensiero; in cui può pensare se stesso, allora si trova in grado di conoscere gli atti del suo intelletto e della sua ragione, e di giudicare e di discernere ciò che può essergli utile, da ciò che gli può recar nocumento. In tale stato la coscienza può dirsi *logica*.

255. Formata la coscienza logica, incominciano a farsi sentire nell' uomo le condizioni della coscienza morale. Infatti la volontà, che opera con la coscienza della sua libertà, deve avere il presentimento di una responsabilità; e per il fatto medesimo della scelta e della deliberazione, l'essere libero deve esser condotto a concepire una regola alla sua attività, una misura o una legge dei suoi atti. Dalla coscienza logica nasce dunque il presentimento della legge morale.

256. Ma poichè è necessario uno stimolo esteriore per ridurre all'atto le facoltà sensitive; come è necessario uno stimolo spirituale per ridurre all' atto le potenze intellettive e razionali; così benchè noi abbiamo una morale capacità, e benchè nella intelligenza nostra e nella nostra libertà, poste in atto, esistano tutte le condizioni della moralità, pure, a realizzare questa capacità, e a compiere queste condizioni, fa duopo che un' azione, per dir così, *moralizzante* penetri in noi, e con la parola o con altri mezzi svolga in noi stessi la legge morale, che è la partecipazione della legge eterna nelle intelligenti creature (182. 183.).

257. In forza di questo principio dobbiamo indagare le cause, le quali possono esercitare un' influenza sopra di noi per soccorrerci a formare in noi stessi la *coscienza morale*. Noi crediamo trovarle 1. nella autorità della famiglia; 2. nella educazione publica; 3. nella legislazione civile; 4. nella religione. Trattiamo di ciascuna di queste cause in particolare.

258. L'uomo nel primo periodo della sua vita è governato dai bisogni e dagl' istinti animali; e perciò potrebbe dirsi che egli vive nel corpo e per il corpo. La sua attività non si esercita che sulle cose, le quali si riferiscono all' organismo, e il bene consiste per lui in ciò che gli procura piacevoli sensazioni; il male consiste in ciò che gli fa provare sensazioni penose. Quindi la legge dell' uomo fisico è quella dell' anima-

lità: è l'egoismo istintivo, che vuole tutto per se senza conoscere nè dovere nè diritto.

Comincia allora l'ufficio materno; e alla autorità dei genitori si appartiene reprimere e regolare questo istinto animale. E i genitori possono impiegare utilmente due mezzi. Prima dell'uso della parola, essi non debbono prestare attenzione alle capricciose volizioni del bambino, e debbono impiegare una reazione proporzionata alle tenere fibre di lui. È necessario, che l'uomo fino dai primi giorni della sua esistenza senta una disciplina e una regola; ma una regola giusta e perseverante. Ma tosto che il bambino è pervenuto a distinguere la propria esistenza subiettiva da quella del mondo obiettivo; tosto che con l'uso della parola è entrato in commercio con i suoi simili; tosto che comincia a impiegare la riflessione e ad esercitare la libertà, allora è necessario, che i genitori si valgano del secondo mezzo, quello cioè di presentare al figlio la legge come verità al suo spirito, come un bene per il suo cuore. Ma poichè la verità è Dio, come lo è il bene considerato qual fine supremo delle azioni dell'uomo; così i genitori debbono imporre al figlio la legge in nome di Dio. In questo modo partiranno dallo stesso punto la religione e la morale, legate insieme come il principio e la conseguenza, ed in questo modo il *bene* ed il *male* cominceranno a prendere nell'animo del fanciullo un significato morale.

259. L'educazione pubblica è, per così dire, la protrazione o il complemento della educazione domestica. Il giovane, il quale si trova a contatto con altri giovani diversi per carattere, per inclinazioni, per abitudini, per principj, deve sentire di buon ora il bisogno di conformarsi all'ordine, di tollerare gli altrui difetti per essere tollerato nei proprj, di rispettare gli altrui diritti per esigere il rispetto dei suoi. Ora la pubblica educazione ha per fine di far conoscere questo bisogno, di mostrare a tutti la necessità di operare secondo la legge morale, e di esigere il rispetto degli esseri secondo il grado di dignità loro. Deve perciò impiegare i mezzi tutti di disciplina, di direzione, di convincimento, di persuasione ed anche di forza, perchè questa legge sia pienamente e costantemente osservata. Dal che nasce, che il giovane acquista maggior forza in riflettere su ciò che fa, o che ha fatto, in giudicare della convenienza e disconvenienza delle azioni sue con la legge; e perciò maggiormente si spiega e più sicura addiviene la sua coscienza morale.

260. In questo modo l'uomo è preparato ad entrare nella società, ove trova per istitutore e per guida il potere, che stabilisce le leggi e veglia sull'esecuzione loro. Nella vita sociale per le complicate sue forme, per i suoi variati interessi, i quali s'incrociano per ogni senso, egli riconosce una grande scuola di morale, tutta di esperienza e di pratica, in cui il Governo è il pedagogo, e il Codice civile la regola. Ad ogni momento si offre allo spirito dell'uomo un male da fuggire, un bene da fare; e la civile legislazione comanda o proibisce. Ora se queste leggi civili sono veramente le espressioni della equità, le formule della giustizia, se hanno cioè la derivazione loro dalla legge morale, divengono un soccorso impareggiabile alla morale coscienza; perocchè l'uomo trova esposto con semplicità e in una maniera sensibile ciò che è bene o che è male, il giusto e l'ingiusto, ed è dispensato dal fare indagini e dal dover distinguere e deliberare.

261. Ma questi differenti mezzi, i quali possono grandemente influire sulla formazione della morale coscienza, non sono veramente efficaci, se non si trovano collegati con il principio dell'ordine e della giustizia, da cui deriva ogni legge.

L'autorità dei parenti può facilmente degenerare in debolezza o in capriccio. L'educazione, senza l'opera della religione, sviluppa l'intelligenza, ma non è capace di elevare l'anima al principio eterno del bene. La legislazione civile, divisa dalle religiose credenze, non opera sugli uomini che col timore e con l'interesse.

Ma la religione, anche considerata come una morale istituzione, annunzia all'uomo la sua legge, gl'insegna i propri doveri, lo soccorre per adempirli. Per lo che la religione è il mezzo più prezioso e più certo per formare la coscienza morale; mezzo tanto più efficace quanto è più vero il dogma, più pura la morale, più santo il culto, più ferma la disciplina. Ora il Cristianesimo soddisfà a queste condizioni nella più sublime maniera. Esso possiede la parola divina nella sua verità, e la conserva nella sua purezza: non vi ha morale comparabile a quella, che esso insegna ad ogni uomo: il culto con la sua liturgia conserva continua la relazione tra Dio e l'umanità: e la disciplina, che esso comanda, dimostra una tenera e materna sollecitudine per l'educazione morale dell'uomo. In questo modo il Cristianesimo, che è la religione veramente universale o cattolica, riunisce in se sola gli uffici di educatrice, di legislatrice e di santificatrice: fa conoscere ai grandi ed ai piccoli,

agli ignoranti ed ai dotti la natura loro, il loro fine e la loro legge: somministra a tutti i più efficaci soccorsi per corrispondere alle obbligazioni loro e dirige la umanità per l' unica via della sua perfezione morale. Noi avremo bisogno di ritornare su questo importante argomento (V. Etica applicata cap. 5.).

Cap. III.

Delle varie specie della coscienza morale.

SOMMARIO

In quante specie possa considerarsi la coscienza = Come si distingua riguardo al tempo in cui nasce = Che debba dirsi dell' opinione di coloro, i quali escludono la coscienza *concomitante*, e di quegli che escludono l' *antecedente* = Come si divida la coscienza riguardo alla legge, cui debbono riferirsi le azioni = Su quali oggetti possa versare l' errore = La coscienza può essere invincibilmente, o vincibilmente erronea = In quali casi possa darsi errore invincibile o materiale = La coscienza riguardo al convincimento dell' uomo può esser *certa*, *probabile* e *dubbia* = Osservazioni su questa divisione.

FONTI. = Rosmini *Della coscienza morale*. — Pestalozza *Morale*.

262. Essendo la coscienza morale la regola prossima delle nostre azioni, una diligente enumerazione degli stati diversi, nei quali può trovarsi l' uomo nell' operare, ci sarà guida ad una più facile e più sicura applicazione. Questi diversi stati costituiscono altrettante specie della coscienza morale.

263. Noi possiamo infatti considerarla:

1. rispetto al *tempo* in cui nasce;

2. rispetto alla *verità*, ossia alla *legge*, a cui debbono riferirsi le azioni;

3. rispetto al *convincimento* dell' uomo, che opera.

264. E primieramente riguardo al tempo in cui nasce, viene distinta dalla maggior parte dei moralisti in *antecedente*, in *concomitante* e in *susseguente*; secondo che il giudizio precede, accompagna o sussegue l'azione.

Alcuni però escludono la coscienza *concomitante*: altri l'*antecedente*. I primi confermano la opinione loro dicendo, che la coscienza concomitante è sempre in parte antecedente, in parte susseguente: susseguente riguardo alla parte di azione già fatta, antecedente riguardo alla parte di azione da farsi. I secondi sostengono la opinione loro dicendo, che la coscienza essendo un giudizio sulla moralità di un' azione, non può aversi coscienza di un' azione nè cominciata, nè compita.

Io non saprei sottoscrivermi nè alla prima, nè alla seconda di queste due opinioni. Infatti relativamente a coloro, i quali escludono la coscienza *concomitante*, io risponderò: esser vero, che un' azione di qualche durata ha una parte già compita ed un altra da farsi; ma esser pur vero, che la ragione e la volontà abbracciano l'azione nella totalità sua come un tutto indiviso, e così la coscienza può nascere col nascere dell' azione e *accompagnarla* fino al suo compimento. Relativamente poi a coloro, i quali escludono la coscienza *antecedente*, risponderei: esser vero che il giudizio non può cadere sopra un' azione *non fatta*; ma esser pur vero, che o noi non abbiamo alcuna idea di un' azione, o noi abbiamo come in progetto l' idea dell' azione da farsi. In questo secondo caso possiamo giudicare, se sarà o nò conforme alla legge, e quindi averne una antecedente coscienza. E tanto è ciò vero, che spesso a malgrado della coscienza, che ci avverte di una mala azione in progetto, trascorriamo nella colpa; come talvolta ci asteniamo dal fare un' azione, perchè dichiarata mala dalla coscienza. Non intendiamo con ciò di esigere, che tutti convengono nella opinione nostra; solo preghiamo a rispettarla, come noi rispettiamo l' altrui.

265. In secondo luogo considerata la coscienza riguardo alla *legge*, a cui debbono riferirsi le azioni, noi la distinguiamo in *vera* ed in *falsa* o *erronea*; è vera, se il giudizio intorno alla moralità della nostra azione è realmente conforme alla relazione che l' azione stessa ha con la legge. È falsa, se erroneo è questo giudizio.

266. E qui dobbiamo stabilire, che l' errore della coscienza può versare sopra tre obietti diversi.

1. La coscienza puo errare *circa la legge*, giudicando che esista una legge generica o specifica, quando non esista; ovvero che non esista, quando esiste realmente. Nel primo caso erano p. e. alcuni del popolo ebraico, i quali sul principio del cristianesimo credevano esistere tuttavia come obbligatoria la legge della circoncisione.

2. La coscienza può errare nella *applicazione della legge*, ingannandosi cioè nell' applicare la legge all' azione particolare o con estenderla troppo o soverchiamente restringendola. Chi pensa p. e. di essere obbligato a correggere chicchessia e in ogni caso, estende troppo la legge della correzione fraterna, e si pone in pericolo di operare contro la carità e la prudenza. Restringevano poi troppo la legge i Farisei, astenendosi da certe minute azioni, quasi fosser proibite dalla legge, che comandava di santificare il sabbato.

3. La coscienza può errare circa *le circostanze del fatto*, al quale applica la legge; come p. e. sarebbe in colui, il quale ferisce un uomo, credendo uccidere una fiera.

267. Qualora poi si riguardi all' origine dell' errore, la coscienza può essere *vincibilmente* o *invincibilmente* erronea. L'errore è vincibile, quando dipende dalla volontà come da sua vera e propria causa: è invincibile, quando nasce da causa estrinseca alla volontà. Il primo si chiama pure errore *formale*: il secondo dicesi *materiale*. Allorchè la volontà può dubitare della verità del suo giudizio, o perchè fatto senza esame sicuro, o perchè fatto senza cognizioni ben determinate ed esatte, o perchè appoggiato su dati provenienti da una fallibile autorità; e sente l' obbligazione d' impegnarsi a verificarlo; e trascura ogni mezzo per riescire nell' intento; e pronunzia temerariamente questo giudizio, bisogna convenire essere questo errore *formale o vincibile*. Allorchè però la volontà giudica falsamente senza avere il minimo sospetto di errore, e senza avere possibilità alcuna di verificarlo, l' errore è *invincibile* o *materiale*. In questo secondo caso la coscienza è *retta*, benchè non sia *vera*; perchè non ebbe alcuna parte nel crearsi l' errore, non volle il male e la menzogna, e non fu causa di questo disordine.

268. Ma riguardo all' errore *invincibile* o *materiale* sono necessarie importantissime osservazioni.

È impossibile, che nell'uomo, qualora sia sano di mente, possa darsi errore invincibile o materiale circa i principj generali della leg-

ge morale e le sue prossime illazioni, o circa l'applicazione loro alle azioni nostre, che hanno una immediata relazione con questa legge. La ragione ne è chiara, e i fatti, che avvengono nell' uomo stesso volgare, ne sono una prova. La legge suprema e le sue prossime illazioni sono nella sostanza i principj stessi supremi del ragionamento, applicati all' idea del bene morale. Per lo che su questo subietto non può darsi ignoranza od errore (183. e *segg.*). Così ogni uomo sente il dovere di *fare il bene, e di evitare il male*: sente l' applicazione di queste formule generali, cioè il dovere di *amare Iddio*, e di *amare i nostri simili come se stesso*: sente perciò che *non si deve far danno altrui, nè nella roba, nè nell' onore*, ec.

L' errore invincibile non può dunque darsi che nei seguenti tre casi:

1. Circa qualche legge positiva, la quale non sia pervenuta a nostra notizia per circostanze indipendenti dalla nostra volontà;

2. Circa le più remote illazioni della legge morale; perchè non tutti gli uomini sono capaci di un sottile e rigoroso ragionamento per applicare la legge ad azioni o poco importanti, o complicatissime per circostanze e relazioni;

3. Circa il fatto, cui la legge deve applicarsi, qualora o non siasi potuto conoscere nella sua vera natura, o siasi ricevuto per mezzo altrui, senza aver avuto il tempo o il modo di conoscerlo convenientemente.

269. Considerata in terzo luogo la coscienza rispetto al convincimento dell' uomo, che opera, suole comunemente distinguersi in *certa*, *probabile* e *dubbia*.

La coscienza *certa* è quella, in cui è l' uomo, il quale ha una ferma persuasione ragionevole di giudicare con verità della qualità morale della sua azione.

La coscienza *probabile* è quella, in cui è l' uomo, il quale non percepisce per mezzo di principj rigorosamente dimostrati la convenienza o disconvenienza dell' azione sua con la legge; ma giudica esistere questa relazione in virtù di ragionevoli cause, come p. e. in virtù della esperienza, dell' autorità dei sapienti, della consuetudine generale, ec.

Finalmente la coscienza *dubbia* è quella, in cui è l' uomo, il quale è costretto a sospendere il suo giudizio sulla qualità morale di un' azione per un numero *eguale* di ragioni *contrarie*.

270. E qui non per distruggere la nomenclatura introdotta dai moralisti nella scienza e consacrata lungamente dall'uso;

ma solo per accennare, che essi avrebbero potuto servirsi di più precise parole, ci facciamo lecita la osservazione seguente.

La coscienza è un giudizio specolatico sulla moralità delle nostre azioni. Dunque fino a che noi siamo o nello stato di probabilità, o nello stato di dubbio non possiamo formarci giudizio certo; e perciò non possiamo avere morale coscienza.

271. Per lo che siccome noi possiamo trovarci o nello stato di certezza riguardo al dover giudicare della moralita dei nostri atti, o nello stato di probabilità e di dubbio; così crediamo cosa più ragionevole seguire il Ch. Ab. Rosmini nella distinzione della coscienza in *fatta* e in *non fatta*.

Cap. IV.

Regole della morale coscienza.

SOMMARIO

Che sieno le regole della coscienza morale = Come debba operare l'uomo nello stato di coscienza vera = In quali condizioni possa trovarsi la coscienza erronea = Che debba far l'uomo nello stato di coscienza erronea *vincibile* all'istante, e nella *invincibile* all'istante = Come l'uomo debba operare nello stato di coscienza *invincibilmente erronea* = Nello stato di coscienza vincibilmente erronea l'uomo è colpevole, sia che operi contro questa coscienza, sia che operi secondo questa coscienza = Quale certezza debba l'uomo procurare a se stesso nell'operare = Se l'uomo possa operare nello stato di coscienza probabile = Se possa operare nello stato di dubbio *pratico* = Che debba far l'uomo, che dubita dell'intrinseca bontà di un'azione = Se possa operare nell'incertezza che un'azione sia o no proibita da una legge positiva.

FONTI. = Rosmini *Della coscienza morale.* — Pestalozza *Morale.*

272. La coscienza morale è la regola prossima delle azioni dell'uomo (238); ma non è regola unica e invariabile sic-

come la legge, che esiste nella mente della razionale creatura. Ne sono prove i diversi stati, nei quali può trovarsi la coscienza stessa, e che noi abbiamo avuto luogo di considerare (Ved. cap. 3.). Ma' poichè in questi stati l' uomo è indotto ad operare; così è necessario stabilire le *regole*, delle quali deve far uso. Ci limiteremo però a toccare brevemente delle principali, ed esorteremo i nostri leggitori a consultare i moralisti più accreditati per erudirsi in materia di tanta importanza e che ha suscitato tra i dotti gravissime disputazioni.

273. Queste *regole* sono le formule, le quali debbono dirigere l' uomo nei diversi stati della sua coscienza.

274. Ora abbiamo veduto, che la coscienza *fatta* può esser *vera* o *erronea*; quindi debbono stabilirsi regole sì per l'uno come per l' altro di questi due stati.

275. *È sempre illecito di operare contro una coscienza vera, la quale dichiara immorale un' azione o una omissione*. Ecco la regola, che deve tener l' uomo nel caso, in cui abbia una coscienza *vera*; e ne è facile la ragione. Infatti l'uomo tende al vero per sua natura, e come a suo fine. Quando perciò ha conosciuto la verità, se operasse in modo contrario, vorrebbe l' errore, il male, la colpa.

276. L' errore poi può riguardare la legge, la sua applicazione o la circostanza del fatto (266 e segg.); e può essere vincibile o invincibile. In questi casi vi hanno perciò:

1. delle coscienze erronee *vincibili all' istante*; ed ognuno può facilmente vedere, che l' uomo posto in questa condizione *può* e *deve* subitamente deporre l' errore:

2. delle coscienze erronee *invincibili all' istante*; ma vincibili con una serie di atti contrarj, con uno studio e quasi direi con un conato. In tal caso l'uomo *può* e *deve* impiegare qualunque mezzo, che la ragione e la prudenza gli suggeriscono, per vincere il suo errore. Ogni vittoria, che egli riporterà su questo nemico dello spirito, sarà un grado di morale progresso:

3. delle coscienze erronee *invincibili* per le circostanze accennate (267). In tale stato viene assegnata la seguente regola dai moralisti:

277. *È sempre illecito di operare contro una coscienza invincibilmente erronea*.

Infatti se l' uomo ha formato questa coscienza senza esitazione e senza alcun dubbio sulla sua erroneità, deve sentire l' obbligazione di operare in conformità del giudizio fatto, e si trova nella condizione medesima dell' uomo, che ha coscienza

vera. Questa regola è perciò ammessa da tutti ed è evidente. Imperocchè quando un uomo ritiene senza punto esitare nella sua persuasione (e si noti bene questa condizione), che un'azione ovvero l'omissione di essa è un male, egli non può volere quell' azione o quella omissione senza voler questo male, e quindi fa un atto colpevole.

Questa colpa, la quale intieramente dipende dalla falsa presunzione del subietto giudicante, appartiene alla *moralità subiettiva*.

278. E qui prima di por termine a questo argomento sulle regole da tenersi dall' uomo, il quale si trova ad avere una coscienza vincibilmente erronea, crediamo importantissima una osservazione.

Abbiamo già detto (276. 1. e 2.), che colui, il quale ha una coscienza vincibilmente erronea, deve deporla, e rettificare la volontà sua. Ma se la volontà non avesse ancora ritrattato il suo errore, dovrebbe l' uomo operare contro l' erroneo dettame della propria coscienza; oppure seguire questa coscienza medesima? Si nell' uno, che nell' altro caso sarebbe colpevole. Infatti operando contro questa coscienza, sebbene erronea, crede immorale l' azione, per se buona, e perciò vuole il male: operando secondo questa coscienza, fa un azione immorale, perchè l' errore è volontario e colpevole. In questo stato sarebbe colui, il quale si credesse obbligato a mentire per salvare un uomo dalla morte. Egli vorrebbe il male qualora operasse secondo la coscienza, che in questo caso gli detta essere per lui obbligatoria la menzogna: ma sarebbe pure colpevole operando contro questa coscienza, perchè con l' astenersi dalla menzogna, crede di fare azione immorale abbandonando un uomo alla morte, mentre avrebbe potuto salvarlo.

279. Frattanto dal fin qui detto dobbiamo stabilire:

1. che l' uomo è obbligato a procacciarsi *con tutti i mezzi, che sono in suo potere, l' assoluta* certezza della moralità delle sue azioni;

2. che molte volte per altro basta quella certezza, la quale dicesi comunemente *pratica*, e si fonda su tali ragioni, che nel caso *particolare* e *concreto* rimuovono ogni ragionevole motivo di dubitare.

280. E questo secondo canone, che noi stabiliamo, può servir pure di regola trattandosi di *coscienza probabile*, cioè in uno dei casi della coscienza *non fatta*. Saremmo tratti a soverchia lunghezza, se tutte volessimo svolgere le gravi questio-

ni su questa materia; ma rispondendo alle domande, se *l' uomo con una coscienza probabile possa operare*, diremo:

« L'uomo può operare con una coscienza probabile; purchè le ragioni, sulle quali si appoggia, sieno solide e moralmente certe, nè vengano impugnate da veruna ragione ed autorità eguale o più forte. »

E questa regola è fondata per una parte sulla ristrettezza della umana ragione, la quale in un gran numero di fatti determinati non può acquistare un' assoluta certezza: è fondata per altra parte sul dovere, che ha l' uomo di cercare con ogni diligenza la verità, affinchè non gli sia attribuito a colpa l' errore.

281. Ma che dovrà fare l' uomo, il quale dubita se l'azione sua sia o no immorale?

Si osservi, che vi è un dubbio *specolativo*, il quale differisce dal dubbio *pratico*. Il primo riguarda l' onestà dell'azione considerata *obiettivamente*, cioè in se stessa. In questo caso è colui il quale dubita, se una guerra sia giusta, se l' interesse legale, che si ritrae dal prestito, sia usurario, ec. Il secondo riguarda l' applicazione di un principio morale, già conosciuto, a qualche azione, cioè la legittimità di un atto da farsi. In questo caso sarebbe il soldato, il quale dubita se gli sia permesso di prender parte a una guerra, la cui giustizia è dubbiosa.

Ora nella questione enunciata il dubbio è pratico, e la regola da tenersi è la seguente:

« Non è lecito operare, finchè non si ha certezza, che l' azione sia morale. »

La ragione è per se stessa evidente; perocchè operando senza questa certezza l' uomo si espone al grave pericolo di fare il male. Per questo tutti i filosofi dell' antichità hanno stabilito per massima, che *colui, il quale dubita, opera male, allorchè delibera*: e Cicerone nel suo primo libro degli *Uffici* soggiunge, che *comandano bene coloro, i quali proibiscono di operare allorquando si dubita sulla giustizia o sulla ingiustizia di una cosa*.

282. Può darsi però il caso, in cui l' uomo dubiti della intrinseca bontà dell' azione; dubitando p. e. se un dato contratto sia lesivo della giustizia: e può darsi il caso, in cui l'uomo conosca un' azione per se lecita e onesta, ma si trovi nell' incertezza se sia o nò proibita da qualche legge positiva.

Nel primo di questi due casi *non è lecito operare*; perchè il solo dubbio della bontà intrinseca di un' azione, vale a renderla illecita, esponendosi l' uomo al grave pericolo di violare l' ordine intrinseco delle cose e di perdere il bene morale, che è il massimo bene per noi. Così se io dubito, che un contratto sia lesivo della giustizia, non posso farlo, perchè mi espongo al pericolo di violar la giustizia. Se lo facessi, sarei disposto con l' animo a preferire la mia volontà, il mio vantaggio alla giustizia medesima, che non posso assicurarmi di non violare.

Nel secondo di questi casi noi siamo certi, che l' azione di sua natura è buona, e solo dubitiamo della esistenza della legge *positiva*, o della sua applicabilità all' azione in particolare. Quindi di questo dubbio non è causa la volontà nostra; ma sì la legge, la quale o non fu sufficientemente promulgata, o è oscura in se stessa, o non esposta in modo da evitare ogni equivoco.

Perciò è da tenersi per regola, che *si può operare*; perchè è massima di diritto che *leges instituuntur dum promulgantur*; perchè al dire dell' Aquinate *un precetto non lega se non per la* scienza, cioè per la cognizione chiara e certa che se ne ha; e perchè una legge incerta e non esposta in modo da non ammettere ambiguità nell' applicarla, non può indurre una obbligazione certa.

283. Bastino questi cenni; ma intorno ad un subietto di sì grave importanza non possiamo dispensarci dal raccomandare lo studio delle Opere dell' Ab. Rosmini e dei Teologi più accreditati e profondi.



Cap. V.

Dell' imputazione morale.

SOMMARIO

Elementi dell' imputazione morale e sua definizione = Differenza tra imputazione e imputabilità = Condizioni necessarie a rendere imputabile un'azione.

FONTI. = Pestalozza *Morale* — Taparelli *Saggio teoretico di diritto naturale* — Cardella *Trattato di Etica*.

284. La coscienza morale loda o biasima secondo la qualità delle azioni buone o ree. Ma questa voce non potrebbe l'uomo sentire, qualora delle azioni sue non fosse libero autore. Non s' imputa alla grandine la devastazione di una campagna, nè s' imputa al fiume la distruzione di un ponte. Per questo il Prof. Corte diceva, che connessa con la questione della coscienza morale si è quella dell' *imputazione*, e che anzi la coscienza stessa è una specie d' imputazione: è l' imputazione ristretta alle azioni proprie ed individuali (V. Corte *Elementi di Etica.*)

285. Ma per procedere con ordine fissiamo primieramente questo concetto.

Due elementi concorrono a formarlo, la *libertà morale* e la *legge*. Se un' azione è prodotta dall' attività dell' uomo, ma senza esser fatta con un precedente consiglio, con una scelta, con una deliberazione, può *attribuirsi* all' uomo come *natura*, ma non *imputarsi* a lui come *persona*. Parimente non può darsi atto morale se la volontà non è pervenuta a discernere i beni obiettivi dai subiettivi, e quindi a poter operare secondo la *legge morale*. Per lo che l' imputazione è quel *giudizio, con cui si attribuisce il bene, il male, e tutte le conseguenze delle azioni morali al libero autore loro*.

286. E bisogna distinguere la imputazione dalla *imputabilità morale*. Questa è *la proprietà di un' azione, in virtù della quale l' azione deve essere attribuita all' operante come a suo libero autore*.

287. Frattanto dalle cose dette può ricavarsi, che a rendere imputabile un'azione debbono concorrere le tre condizioni seguenti:

1. Che l'operante abbia la cognizione della legge, la quale comanda o proibisce l'azione, e del fatto particolare, che deve confrontarsi con la legge;

2. Che egli abbia l'obbligazione di fare l'azione o di ommetterla;

3. Che egli infine conosca la connessione necessaria o possibile tra le conseguenze dell'azione e l'azione medesima.

Non può darsi ignoranza della legge morale e dei suoi generali principii; perciò sarà sempre imputabile un'azione fatta contro questa legge promulgata nell'uomo. Ma può darsi ignoranza della legge positiva umana per le circostanze, che abbiamo altre volte accennato, come può darsi ignoranza *di fatto*. In questi casi l'imputabilità segue le fasi della libertà, la quale ne è elemento essenziale. Un forestiero p. e. trarporta in uno Stato una merce, di cui un giorno prima era stata proibita l'introduzione, senza che egli abbia potuto saperlo: un individuo offre ad un altro per bevanda del vino guasto o avvelenato, senza che abbia potuto scoprirlo, sono due casi nei quali manca la prima condizione della imputazione.

Esempio della seconda condizione sarebbe il giudice, che va in campagna per suo diporto in quel giorno medesimo, in cui per ufficio gl'incombe l'obbligo di pronunziare una sentenza. Ognuno può rilevar facilmente, che sarebbe grave e imputabile la omissione sua.

Esempio finalmente della terza condizione sarebbe il mercante, il quale vende un rasojo ad un avventore, credendolo di mente sana; mentre questi si è servito di un tal mezzo per uccidersi, essendo demente. Il venditore non poteva scorgere la connessione tra l'azione sua e l'effetto avvenuto; ma avrebbe dovuto prevedere una conseguenza sinistra, qualora lo avesse affidato ad un fanciullo inesperto e vivace.

288. Queste nozioni servono di fondamento ad esaminare più particolarmente le varie maniere, con le quali l'uomo può essere il subietto dell'imputazione morale: e i gradi diversi di questa imputazione, come servono di fondamento a risolvere la questione; se le azioni altrui possano essere a noi imputate.

ART. 1

Delle varie maniere, con le quali l' uomo può essere il subietto dell' imputazione morale.

SOMMARIO

Quando alla volontà possa imputarsi un' azione = La volontà diviene causa libera dell'azione 1. Con la elezione deliberata = 2. Con una inerzia dipendente da lei = 3. Con l' assenso positivo = 4. Con la permissione = Differenza tra l' imputabilità del male e quella del bene.

FONTI. = Rosmini *Filosofia della Morale. Vol. II.*

289. L' uomo non può esser causa vera delle sue azioni, se non è libero (285), e non è libero, se non quando dalla volontà dipendono gli elementi tutti dell' atto morale. Perciò alla volontà non può imputarsi un' azione, qualora non si trovi in istato di signoreggiare gli istinti. È dunque necessario prendere in esame le relazioni di dipendenza o d' indipendenza, le quali possono esistere tra la volontà e le altre potenze dell'uomo. E da questo esame vedremo, che la volontà solamente diviene causa libera 1. con la elezione deliberata: 2. con l' inerzia volontaria e libera: 3. con l' assenso positivo: 4. con la permissione.

Di quì nascono i diversi modi, con i quali alla umana persona possono essere imputabili le azioni morali.

290. Infatti la esperienza dimostra che la volontà talora non ha potenza sugli istinti, i quali si eccitano ad operare indipendentemente da lei, e senza che essa possa impedirne i moti, o raffrenarli; come avviene nel sonno e nella manìa. Non vi è dunque in questi casi elezione deliberata, e quindi non può esservi imputazione.

Ma quando la volontà dà agli istinti la mossa ad operare, allora spiega la sua libera attività, e tutte le disordinate operazioni istintive dipendono da lei, e a lei debbono imputarsi.

291. Talora però la volontà non interviene positivamente nelle operazioni degl' istinti, ma v' interviene come spettatrice

inerte, per dir così, a motivo della violenza e della celerità di queste operazioni medesime; il che può accadere nelle funzioni della vita animale, p. e. mangiare, camminare, ec., o negli atti dell'istinto spirituale, p. e. reminiscenze, associazioni ec. In questo stato la volontà non potrà dirsi causa di ciò che opera il subito e prepotente istinto, purchè questo stato medesimo non provenga da lei.

Ma quando la volontà trovisi in condizione da poter fare un giudizio e disapprovare le operazioni istintive, allora non può starsene indifferente, e deve anzi prendere la signoria di tutto ciò che accade nell'umano individuo. Se nol facesse, questa inerzia involontaria e libera renderebbe imputabile una tale omissione.

292. Potrebbe pur darsi il caso, in cui le forze della volontà non si stendessero al di là del potere di disapprovare ciò che fa l'istinto, senza d'altronde potervisi opporre. Come p. e. nel sentire naturali inclinazioni, che possono essere o possono divenire disordinate. La volontà non è rea, se le disapprova, qualora non abbia la forza di combatterle e di trionfare.

Ma quando la volontà consente all'operare disordinato dell'istinto, e lo lasci operare a sua posta, benchè non lo provochi e non lo inviti, di questo consenso è imputabile. Imperocchè di tutta la forza, e di tutta la libertà, che era in proprio potere, dovea disporre o a combattere l'istinto o almeno a disapprovare l'operazione.

293. È finalmente imputabile alla volontà il permesso, per dir così, dato agli istinti di esaltarsi, di rinvigorirsi. Imperocchè la volontà è l'attività suprema dell'umano soggetto; e se non può spesso impedire che gli affetti e le passioni si sveglino, può per altro impedire, e lo deve, che perturbino la ragione e spingano la volontà stessa a partiti disordinati.

294. E quì si noti la differenza tra l'imputabilità del male e quella del bene. La volontaria indifferenza ai moti disordinati degl'istinti, come la semplice permissione, può bastare per divenire causa morale imputabile del male. Riguardo al bene non è così. Lo starsi indifferenti, o anche il permettere, che in noi sorgano affetti buoni o desiderj morali non basta a renderci degni di lode e di ricompensa. Infatti ciò che è intrinsecamente male non può tollerarsi, senza volerlo almeno indirettamente. Quindi il male richiede uno sforzo per impedirlo, e noi, non facendolo, secondiamo i movimenti disordinati degli istinti. Ma ove noi restiamo indifferenti e passivi ai moti

istintivi del bene, la volontà non vi ha parte, e perciò non può avere nè ricompensa nè lode.

ART. 2.

Dei varj gradi dell' imputabilità.

SOMMARIO

Regole per misurare i gradi dell' imputabilità = Gradi d' imputabilità riguardo all' importanza della legge che si adempie o si viola = L' intenzione dell' operante deve considerarsi come elemento per misurare l'imputazione morale = Gradi d' imputabilità secondo l' efficacia della volontà nell' adempire o nel violare una legge.

FONTI. = Rosmini *Opera citata.* — Pestalozza *Morale.*

295. L' imputabilità del bene e del male morale può esser maggiore o minore; cioè può avere dei gradi. Le regole per misurarli consistono

1. nell' importanza della legge, che si adempie o si viola:

2. nella efficacia della volontà nell' adempirla o violarla.

296. E cominciando dalla prima noi dobbiamo stabilire: che una legge è tanto più importante, quanto è più importante l' azione da essa prescritta: e l' azione è tanto più importante, quanto è più necessaria per riconoscere l' essere nel suo intrinseco pregio.

297. Ciò posto

1. I doveri religiosi sono più importanti, che quelli verso i nostri simili:

2. I doveri verso i parenti hanno importanza maggiore di quelli verso gli altri uomini:

3. I doveri verso gli enti complessi, cioè verso più enti considerati come una sola persona, sono più importanti di quelli verso gli enti semplici:

4. I doveri, i quali riguardano l'essenziale delle cose sono più gravi di quelli che riguardano gli accidenti loro. Così è più grave il precetto di non uccidere, che quello d'istruire un ignorante.

298. Con questa regola possono misurarsi i gradi della imputazione *favorevole* a chi adempie a questi doveri, e della imputazione *sfavorevole* a chi se ne fa violatore.

299. Si avverta però, che i gradi della imputazione in chi adempie o viola i doveri sopradescritti sono stati esposti nel loro *senso assoluto*, cioè in ordine a ciascun dovere indipendentemente dagli altri. Ma nella concorrenza di più doveri la imputazione deve misurarsi dalla prevalenza di un dovere sull' altro occasionato dalla diversità delle circostanze, del che avremo luogo di parlare a suo tempo.

300. Ma nel misurare i gradi della imputazione non devesi trascurare la *intenzione* dell' operante. E con ciò noi non vogliamo stabilire, che una buona intenzione possa cangiare in buona una mala azione. Di questo abbiamo altrove parlato. Vogliamo solamente accennare, che spesso nelle azioni buone, come nelle male, la intenzione dell' operante non si manifesta sempre negli effetti o nelle conseguenze, che ne derivano. Infatti l'esito buono o cattivo delle azioni nostre esterne non dipende sempre da noi, ma da molte altre cause esteriori sì fisiche e necessarie, che morali e libere. Non dovrà forse imputarsi a gran lode l'opera di colui, che si propose di fare un gran beneficio alla società e alla patria, a malgrado dell' opposizione dei malevoli, o di circostanze non prevedute, le quali ne impedirono o ne guastarono gli effetti? Al contrario non dovrà forse essere imputato a biasimo il delitto di colui, che tentò la rovina di molti, benchè non sia riuscito nella scellerata intrapresa?

È vero peraltro che un evento felice non sempre deve imputarsi a lode, quando non sia stato preordinato con una retta intenzione: come non sempre un evento sfavorevole può imputarsi a colpa, qualora la intenzione dell' operante non sia stata nè direttamente, nè indirettamente contraria alla legge.

301. Ma l' importanza della legge, che si adempie o si viola non è la sola misura dell'imputazione morale: questa misura deve usarsi in concorso dell' altra, che è la *efficacia della volontà*. La quale efficacia della volontà si desume dal grado d' *intensità* del volere, e dal grado di *libertà* con cui si vuole.

302. Per ciò

1. una buona azione anche piccola nella sua entità e nelle sue conseguenze, ma fatta con tutte le forze dell'amore, e con tutta la purezza delle intenzioni è imputabile a maggior lode di un'altra più nobile e più feconda di conseguenze, ma fatta con minor forza di amore e minor purità d'intenzione. Per questo il Cristo celebrava i due piccioli dati dalla povera vedova (S. Marco cap. 12 V. 43), il bicchier d'acqua offerto al bisognoso (S. Matteo cap. 10 V. 42), ed a quest'opera larga prometteva la ricompensa;

2. una stessa azione buona eseguita da individui diversi è più imputabile a lode in chi la fa con più ardore e con maggior riverenza dell'essere.

303. Per misurar poi la imputazione secondo il grado della *libertà*, còn cui si vuole, invitiamo a richiamare quanto dicemmo trattando degli ostacoli di questa facoltà. Noi ci dispensiamo dal parlarne; perocchè è facile comprendere, che quanto maggiori o minori saranno gl'impedimenti frapposti all'esercizio della libertà, tanto maggiore o minore sarà l'imputabilità di un'azione morale.

ART. 3.

Se, e come le azioni altrui possono essere a noi imputate.

SOMMARIO

Se le azioni altrui possono essere a noi imputate = Come noi possiamo esercitare un'influenza sull'altrui volontà eccitandone gli appetiti disordinati = Si esercita pure con lo spingere gli altri all'azione = Si esercita finalmente *positivamente* o *negativamente* = Se possa determinarsi con certezza il grado d'imputazione delle azioni nostre o altrui = Regole di prudenza nel giudicare dei gradi di bontà o malizia delle azioni altrui.

FONTI. = PESTALOZZA *Morale* — SANDONA' *Filosofia Morale*.

304. Imputare un'azione vale attribuirla a chi la fa come a suo libero autore (285). Ma poichè noi possiamo influire

come *cause morali* sull' altrui volontà, e spingerla efficacemente ad operare; così sebbene l'azione non sia nostra, è nostra la causa morale o occasionale della medesima: e perciò a noi imputabile.

305. Si avverta però, che se l'azione altrui fu pienamente libera, deve imputarsi all' operante ed a noi; cioè a noi mediatamente, e immediatamente all' autore di essa. Imperocchè se è vero, che noi fummo la causa occasionale, o l'impulso morale dell'azione, è vero altresì, che la causa vera, efficiente, fu chi la commise.

306. Vediamo ora in qual modo noi possiamo esercitare un' influenza sulla altrui volontà. Ad acquistare questa cognizione basta osservare, che la volontà umana viene eccitata ad operare dagl'istinti. E siccome questi istinti possono essere suscitati da noi col mezzo di atti esteriori, di esortazioni e di esempj, di promesse e di minaccie; così con questi mezzi possiamo offrire alla volontà altrui altrettanti stimoli sì per le azioni buone e virtuose, che per le male e inoneste.

307. Oltre a ciò bisogna pur convenire, che quanto più cresce e s' invigorisce la forza degli appetiti verso i beni obiettivi, tanto più scema e s' indebolisce la libertà, per cui l'uomo cede più facilmente alla attrattiva del male morale; mentre quanto più l' istinto morale s' invigorisce e si perfeziona, tanto più si fortifica la libertà nell' amore del bene. Ora se noi eccitammo negl' altri gli appetiti disordinanti: se con i mezzi, i quali erano in nostro potere, facemmo piegare la volontà altrui e commettere il male, è chiaro, che noi fummo la causa libera ed efficiente della spinta a delinquere. Il che è già un male in se stesso, indipendentemente dagli effetti, che ne possono derivare.

308. Che se alla spinta da noi data sussegue l'azione, in questa abbiamo parte anche noi. Imperocchè noi siamo imputabili di tutte le conseguenze, che abbiamo prevedute, o che almeno potevamo e dovevamo prevedere. Se poi dalla spinta data non sussegue azione veruna, ciò deve attribuirsi alla opposizione fatta dall' altrui volontà, o ad altre estrinseche circostanze indipendenti da noi, le quali cose non tolgono e non diminuiscono l'efficacia della spinta, che noi medesimi abbiamo data.

309. Non per questo resta esonerato da imputazione chi commise l'azione mala; perocchè se noi fummo causa morale e remota di quest' azione, chi la commise ne fu il subietto e

la causa efficiente. In questo modo l'operante diviene complice o correo; e la sua azione, come la nostra, è più o meno imputabile secondo il grado di forza da noi impiegato per vincere l'altrui volontà, e secondo il grado maggiore o minore di resistenza dell'altrui volontà contro la nostra.

310. Un eguale ragionamento può applicarsi alle azioni buone provocate da noi medesimi in virtù delle spinte date all'altrui volontà ad operare il bene.

311. Comunque però sia la cosa, noi non possiamo partecipare alla imputabilità delle azioni altrui, se non per le condizioni seguenti:

1. È necessario, che noi concorriamo agli altrui atti con una nostra *libera* azione. Se questa fosse necessaria e indeliberata, il concorso nostro non sarebbe morale, ma fisico e materiale. Perciò negli altri si troverebbe la vera ed unica causa delle azioni loro;

2. È pure necessario che noi abbiamo la *intenzione* d'influire sulla altrui volontà, o che almeno possiamo prevedere l'efficacia della nostra influenza sugli altri.

312. Finalmente prima di abbandonare questo argomento crediamo utile cosa di stabilire, che noi possiamo aver parte nelle azioni altrui in due modi, cioè *positivamente* e *negativamente*. Nel primo caso possiamo influirvi *moralmente* con l'esortazione, col consiglio, con la persuasione, con le promesse, con le minaccie, ec. o *fisicamente* con prestare altrui un materiale soccorso. Nel secondo caso possiamo influirvi con la negligenza nell'impedire le azioni male o nell'eccitare alle azioni buone, qualora ce lo prescriva un dovere o generale o speciale. Ma su ciò possono consultarsi quei teologi moralisti o quei giurisprudenti, i quali ne hanno diffusamente trattato.

313. Da tutti i pensieri però, che abbiamo sparsi sopra questo argomento potrà dedursi una importantissima conseguenza, cioè essere difficile assai lo stabilire *se* e *quando* e *fino a qual grado* un'azione nostra o altrui sia imputabile.

Noi non possiamo aver mezzi *certi* per conoscere intieramente lo stato morale del *subietto* dell'imputazione, il suo particolare carattere, le sue tendenze, e le circostanze esteriori, le quali influirono sopra di lui.

Non possiamo giudicare, se non con ragioni probabili, della capacità delle sue intellettive potenze, delle occasioni e degli eccitamenti da lui avuti per educarsi, e delle condizioni più o meno favorevoli della sua vita.

Sconociuta ci è pure l'intenzione altrui, la forza prepotente delle passioni, le attrattive dell'onesto sull'anima, e i contrasti e le lotte in cui alcuno poteva essere impegnato prima di seguire o di violare la legge.

Per questo la sentenza di Cristo *non vogliate giudicare*, è piena di sapienza; e la carità e la giustizia ci obbligano severamente a seguirla.

314. Resulta perciò da tutto questo, che l'uomo, il quale per ufficio non sia tenuto a giudicare dei gradi di bontà e di malizia delle azioni altrui, deve essere assai cauto e prudente per non errare nella causa di un suo fratello. Se poi taluno abbia debito di farlo, attentamente consideri le difficoltà di un tale giudizio: procuri di esaminare con la maggior possibile accuratezza e la natura del subietto della imputazione e le circostanze tutte intrinseche ed estrinseche, le quali ebbero influenza sull'azione; ed ove si trovi tuttora dubbio ed incerto, inclini piuttosto a mitezza; perocchè grande è sempre la debolezza umana, e d'altronde l'amore, che dobbiamo agli altri, ci comanda di avere per tutti quella carità, la quale è *benigna, non pensa il male, e non si rallegra della ingiustizia, ma congiojsce del vero*. (S. Paolo cap. 1. ai Cor. cap. 13.)

Cap. VI.

Del merito, del demerito e della retribuzione.

SOMMARIO

Dalla coscienza nasce il sentimento del merito e del demerito = Elementi necessarj a costituire l' uno e l' altro = Fondamento del merito e del demerito = Misura dei loro gradi = Il merito e il demerito riguardano l' individuo e la società = Se l' uomo acquisti merito operando secondo il dovere = Se lo acquisti operando in segreto e senza produrre alcun vantaggio ad altri esseri intelligenti = Se possa meritare riguardo a Dio = Che sia la retribuzione morale = Chi possa essere il giudice del vero merito e del vero demerito = Come possa essere la retribuzione data dalla società.

FONTI. = Rosmini *Filosofia della Morale* — Taparelli *Saggio Teoretico di diritto naturale*.

315. Quella stessa coscienza, la quale, deposta l' attitudine del comando e della esortazione, dice all' uomo: *tu hai fatto bene*, oppure, *tu hai fatto male*, fa nascere nell' animo il sentimento del *merito* o del *demerito* delle azioni.

316. E la colleganza tra la buona azione ed il merito, come quella tra l' azione mala e il demerito, non è analitica, ma sintetica; e questa sintesi è razionale e assoluta al pari di quella che esiste tra la causa e l' effetto, tra le premesse e le conseguenze (202).

317. Dal che apparisce manifesto, che a costituire il merito o il demerito sono necessarj come elementi preliminari:

1. un essere razionale:
2. un atto libero di quest' essere:
3. una legge che comanda o proibisce l' azione.

318. Ma se questi sono gli elementi costitutivi del merito, la base però, su cui l' idea del merito stesso si fonda, è la relazione dell' atto dell' essere razionale con gli altri esseri razionali ed intelligenti. Infatti l' uomo, il quale liberamente opera il bene, manifesta l' ossequio, la stima e l' amore che ha verso

altri esseri intelligenti. Quindi questi esseri debbono sentirsi naturalmente e spontaneamente inclinati a compensarlo col benefizio, con l'amore e la stima loro.

Ed una tale corrispondenza di amore ad amore ha suo fondamento nella *giustizia*; perocchè è *giusto* che a colui, il quale dà amore, sia restituito amore, e a chi desidera e vuol bene altrui, sia restituito bene; affinchè egli acquisti tanto dell'altrui, quanto egli stesso dette agli altri del proprio.

319. Da questo medesimo principio risulta l'idea del *demerito* contro colui, il quale opera il male ad altrui danno.

320. Dai gradi poi di stima e della maggiore o minore intensità dell'amore potranno dedursi i gradi diversi del merito; come dalle circostanze varie, che hanno indotto l'uomo ad operare il male, potrà giudicarsi dei gradi diversi del demerito.

321. E il merito ed il demerito possono riguardare o l'individuo o la società, cui l'azione è diretta. Perciò sì l'individuo che la società debbono stima ed amore a chi opera il bene; imperocchè non si può operare direttamente a vantaggio di un'individuo senza recar vantaggio alla società, alla quale appartiene, nè può operarsi in bene di una società senza procurare un bene agli individui, che la compongano. Per la ragione contraria l'individuo o una società sono offesi direttamente o indirettamente da chi opera il male.

322. Qui potrebbesi domandare, se l'uomo acquisti un merito operando secondo il dovere. Ma sarà facile il risolvere la questione, qualora si osservi, che un'azione, quantunque *dovuta* dall'operante, non può perdere il merito in ordine a quello, per cui fu fatta. La mercede ad un servo è *dovuta*, quando appunto il servo medesimo la meritò con l'opera prestata al padrone. E qualora il servo impieghi nell'opera uno zelo, una prontezza ed una solerzia maggiore di quella voluta dal proprio dovere, certamente meriterà una maggiore gratitudine dal padrone medesimo. Chi soccorre ad un misero nella estrema necessità, adempie a un dovere; ma l'infelice soccorso non è dispensato dall'obbligo della gratitudine, la quale in questo caso è un debito di giustizia.

323. Potrebbe pur damandarsi, se sia degno di merito l'uomo, che opera il bene in segreto, o senza che abbia procurato vantaggio alcuno ad altri esseri intelligenti. A questa interrogazione però potrebbe darsi, a mio giudizio, una doppia risposta deducendola dagli esposti principj.

E in primo luogo l' uomo può considerarsi come il subietto delle proprie azioni, e come obietto di pensiero a se stesso. In questo secondo caso egli è considerato come un' altro *io*; e poichè sente di avere operato secondo l' ordine ; così deve stimarsi ed amarsi oggettivamente nella stessa guisa con cui dovrebbe essere amato e stimato da un altro.

In secondo luogo siccome l' uomo non può operare moralmente bene senza ordinare l' azione sua a Dio, come a suo fine supremo; così indipendentemente da alcun benefico esteriore procurato alle intelligenze create la sua azione ha virtù di meritare da Dio.

324. Se non che potrebbe qui domandarsi, come può l'uomo meritare riguardo a Dio, cui non reca, nè può recare vantaggio alcuno, e da cui tutto riceve quanto possiede. Ma possiamo rispondere:

1. che il merito dell' uomo anche riguardo a Dio è secondo giustizia relativamente alle azioni buone già fatte, siano esse di ordine naturale o di ordine soprannaturale. Noi riguardo alle prime troviamo, che gli antichi Romani meritarono l' impero del mondo per alcune opere moralmente buone (S. Agost. de Civitat. Dei) ; e che perciò S. Tommaso aggiungeva : frequentemente Iddio rimunerare nella presente vita colui, il quale non merita il premio della futura gloria, per non lasciare non rimunerato alcun bene (In 2. Sent. dist. 27. 9. 1. art. 4.) Riguardo poi alle seconde abbiamo continue prove nelle Sacre Scritture. Meritarono grandemente le fatiche e le battaglie di Abramo (Genesi cap. 15.): meritò la pietà di Ruth verso la suocera (Ruth. cap. 2.): meritarono le preghiere e la fede di Giuditta (Giuditta cap. 13.) ; meritò Tobia per le molte opere di misericordia (Tobia cap. 12.). Così pure troviamo registrato, che il Signore darà ai giusti la mercede di loro fatiche (Sap. cap. 10): che la piena misericordia preparerà il luogo a ciascuno secondo il merito delle opere sue (Eccl. cap. 16.): e che ognuno riceverà premio in proporzione di ciò che avrà meritato. (S. Paolo ai Cor. lett. 1. cap. 3.).

2. che però Iddio amato dalla creatura intelligente ed ottimo come egli è, non si allontana dall' amatore, ma si trasfonde, per dir così, in lui, e lo paga con un ricambio di amore, il quale è tutto conveniente e conforme alla natura dell' essere perfettissimo. Sta scritto: *se osserverete i miei precetti, sarete in possedimento del mio amore* (S. Giovanni 15.)

3. che finalmente se il bene operare dell' uomo non torna al vantaggio intrinseco di Dio, accresce a lui esternamente la gloria e concorre all'ordine dell'universo, di cui Iddio stesso è il reggitore supremo. In questo senso perciò il bene operare dell' uomo potrebbe dirsi a Dio vantaggioso.

325. Al merito del bene operare sussegue una *ricompensa*, una *mercede*, un *premio*: al demerito per azioni male deve susseguire una *pena*, una *punizione*, un *castigo*. Questo premio dovuto al merito morale, e questa pena inflitta al morale demerito, sono compresi sotto la comune denominazione di *retribuzione*. E questa retribuzione è così connessa al merito e al demerito delle azioni, che quasi direi non potersi parlare di questo senza includervi quella (324. 1.).

326. Nè con queste parole intendiamo significare soltanto quella indicibil dolcezza che inonda l'anima di colui, il quale conformò la volontà sua con la legge, o quel rimorso, e quell'interno tumulto che nasce nell' uomo, il quale operò contro l'ordine delle cose. È questa una legge che esce dalla stessa natura. Ma vogliamo intendere quel *premio* o qualla *pena*, che esige il bene o il male morale *imputabile*, come proveniente cioè da una libera volontà.

327. In questo secondo significato della parola *retribuzione* si tratta di applicare un premio o una pena secondo le norme della *giustizia*. Si richiede perciò l' intervento di un *giudice*, il quale riconosca il vero merito e il vero demerito delle azioni; e da questo riconoscimento faccia il decreto della *retribuzione*.

328. Questo giudice non può essere che Dio; perocchè egli solo può dare veramente a ciascuno ciò che si merita e secondo le opere delle sue mani (Gerem. cap. 25.) Infatti l' uomo *merita*, allorchè con le azioni sue concorre all' ordine delle cose, adempie alla legge, corrisponde al suo fine: *demerita*, allorchè si oppone a quest' ordine, viola la legge e devia liberamente dal fine. Ora non vi è che Dio, il quale possa conoscere la vera natura delle azioni dell' uomo; i motivi, i quali dettero la spinta ad operare; le intenzioni, che guidarono l' operante; la forza delle circostanze esteriori, che influirono nella determinazione ec. Dunque non vi è che Dio, il quale possa dare una proporzionata retribuzione.

329. Non per questo l' uomo e la società debbono astenersi da una retribuzione a chi meritò o demeritò verso gli altri con opere utili o dannose. Questa retribuzione sarà secondo

la *giustizia* umana, e corrispondente al giudizio, che o l' individuo o la società *potrà* fare sul merito o sul demerito dell' operante, sarà una retribuzione, che potremmo chiamare *giuridica;* ma dovrà essere sempre una retribuzione.

330. Di quì nascono appunto le distinzioni onorifiche accordate dalla società ai benemeriti, e la pubblica lode data alle benefiche azioni; come di quì nascono l' applicazione delle diverse pene prescritte contro i trasgressori delle leggi civili, e il pubblico biasimo alle azioni inoneste.

331. E questa *pena* o *castigo* è una reazione dell' ordine contro il disordine; reazione, la quale nel mondo morale come nel fisico deve essere eguale e contraria all' azione distruggitrice.



ETICA APPLICATA

PRELIMINARI

332. Tra l' Etica *pura* e l'*applicata* esiste quella relazione medesima, che passa tra un *principio* e le sue *conseguenze*. E poichè una conseguenza è una proposizione più o meno specifica, la quale si deduce da un principio supremo del ragionamento in un dato ordine di cose; così l'Etica *applicata* sarà la *deduzione dalle formule morali generiche e specifiche dalla suprema formula della morale*.

333. Nè questa seconda parte della filosofia della morale si dice applicata, perchè sia un' applicazione *reale* della legge suprema agli esseri *reali* e sussistenti, il che facciamo in tutte le particolari azioni nostre morali; ma perchè tratta delle applicazioni *ideali* o possibili distribuendole in *generi* ed in *specie*, secondo le *essenze* delle cose conosciute, le quali sono l' obietto proprio della scienza.

334. Ora l' imperativo morale, o il supremo principio della morale, fu da noi espresso con la formula — *riconosci praticamente l' essere nel suo ordine intrinseco* — cioè riconosci con la tua forza pratica il tale, o il tale altro ente, secondo il grado di entità conosciuto direttamente (176). Perciò questo imperativo dovrà regolare il nostro pratico riconoscimento nella considerazione di un essere, o di un complesso di esseri.

335. Ciò posto, noi possiamo osservare, che tra gli enti uno ve ne ha assoluto, il quale in se racchiude la pienezza dell' essere, ed è Dio (178). Gli altri a lui comparati hanno una entità relativa; e però Iddio è il fine di tutti. Per lo che non potendo esservi cosa preferibile all' assoluto; tutti gli esseri e la stima loro debbono ordinarsi e riferirsi all' assoluto come supremo (30).

Questi esseri, distinti dall' assoluto, possono dividersi in due classi, cioè nella classe degli intelligenti, e in quella dei

non intelligenti. I primi hanno per fine, in virtù della intelligente natura loro, l'unione con l'ente assoluto: gli altri non possono aver questo fine, ma sono ordinati al servigio degli intelligenti. I primi hanno perciò ragione di fine (178): i secondi la ragione di mezzi.

336. Dalle quali cose resulta: 1. che *Dio* e l'*uomo* sono gli obietti della morale; 2. che l'imperativo morale può risolversi nelle tre formule, delle quali abbiamo in altro luogo parlato (178).

Ora siccome il rispetto e la stima dell'essere non può effettuarsi senza *riconoscerlo* in tutti i *modi* e in tutte le *relazioni* della sua esistenza; così è chiaro, che ad ogni nuova relazione tra gli uomini e Dio, tra uomini ed uomini corrisponderà una obbligazione o un *dovere*.

PARTE PRIMA

DEONTOLOGIA

Cap. I.

Del dovere - sua definizione e sua divisione.

SOMMARIO

Il significato della parola *dovere* è comunemente inteso = Il dovere però importa una relazione = Come possono scuoprirsi le relazioni morali = Se possa darsi relazione morale con le cose = Come l'uomo conosca la necessità di rispettare le relazioni morali per operare nell'ordine = Definizione del dovere e sua analisi = Divisione del dovere.

FONTI. — Rosmini *Filosofia del Diritto* — Taparelli *Saggio teoretico di diritto naturale* — Garello *Appunti di filosofia morale* — Del Rosso *Dovere e diritto*.

337. La scuola sensista non potrà mai dare una esatta idea del *dovere*. Ma qualora si ponga una legge obiettiva, im-

mutabile, indipendente dall'arbitrio di Dio e dell' uomo (149), la quale si rivela all' intuito nostro, e colla riflessione si promulga alla nostra ragione, e si fa comandatrice; il concetto del dovere diviene facile, e universalmente inteso. Per questo è comune il vocabolo *dovere*, perchè ne è comune il concetto; e per questo la sagace autrice delle lettere di famiglia sulla educazione, la signora Guizot, aggiungeva, che la idea del dovere riesce facilissima anco ai fanciulli.

338. A costruirne però una definizione, che sia il più possibile conveniente alla scienza, io osservo, che la parola *dovere* importa una relazione. Infatti dicendo: io *debbo*, è necessario supporre *a qualcuno*; perchè non può esservi *debitore* senza un *creditore*. I doveri dell' uomo sono dunque relazioni dell' uomo; e i doveri morali sono relazioni morali.

339. Ora in qual modo l'uomo va scuoprendo queste relazioni morali, e con qual mezzo conosce la necessità di rispettarle, e quindi di vivere e di operare secondo queste relazioni, nelle quali si trova? La ricerca non riescirà difficile richiamando ciò, che abbiam detto nell'Etica generale.

La ragione infatti ci fa conoscere, che l'uomo è un essere contingente, e come tale è in relazione con l'assoluto. Un effetto non può esistere senza relazione con la sua causa.

La ragione ci fa pure conoscere, che noi non siamo soli sulla terra. Altri uomini eguali a noi, dotati delle potenze medesime e delle medesime attività, sono insieme con noi. Noi siamo dunque in relazione con essi; e questa relazione resulta dalla posizione, dalla conformità, dal bisogno e dal sentimento, con cui la vita affettiva si manifesta.

Finalmente la ragione ci fa conoscere che noi sentiamo noi stessi, e sentiamo gli atti delle facoltà nostre, le nostre tendenze, i nostri bisogni morali. L'uomo ha dunque con se medesimo una relazione. Ma questa relazione dell' uomo con se stesso potrebbe sembrare assurda a taluno, perocchè a prima vista non si manifestano i due termini necessari per stabilire una relazione qualunque. Difficoltà, la quale ben presto sparisce, ove si consideri la facoltà che ha l'uomo di riflettere sopra se stesso. Infatti l' uomo che riflette è un essere *logicamente* distinto da quello su cui egli riflette: è, in una parola, il *subietto io* che considera se stesso come un *obietto*.

Vi hanno dunque tre specie di relazioni *morali*; cioè

1. relazione dell'uomo con Dio;
2. relazione dell'uomo con i suoi simili;

3. relazione dell' uomo con se medesimo.

340. L' uomo peraltro si trova pure in relazione con le cose, le quali costituiscono il mondo della materia. Esse influiscono sulla economìa del corpo nostro; sono utili a noi per la capacità ad essere modificate e trasformate in prodotti dall' umano lavoro; e sembrano preordinate a servire a noi in mille circostanze della vita. Ma queste relazioni non sono relazioni *morali*, come hanno sapientemente osservato Rosmini, Frank, Genovesi, Taparelli, e come ci dimostra la ragione e il buon senso. E se alcuni filosofi, tra i quali modernamente Ahrens (*Corso di diritto naturale ec.*) e Damiron, avessero l' ardimento di sostenere: esistere relazioni morali tra l'uomo ed i bruti e la sensibile natura, noi potremmo rispondere francamente: aver essi cangiata in questi esseri la ragione di *mezzi* in quella di *fine*.

341. Per conoscer poi la necessità che ha l' uomo di rispettare queste relazioni morali e quindi di operare in modo da non alterarle, basta interrogare la legge morale. In essa troviamo quell' imperativo, il quale c' impone di *riconoscere praticamente ciò che abbiamo conosciuto direttamente*; e perciò da essa nasce l' idea del *dovere*.

Infatti non può esistere *moralità* senza ordinare all' assoluto il bene contemplato dell' intelletto (53). Per lo che ogni intelligenza creata e finita *deve* tendervi, altrimenti non rispetterebbe l' essere nell' ordine suo, anzi opererebbe contro questo ordine. Quindi si manifesta l' *obbligazione* morale, la morale *necessità*, il *dovere* di operare secondo l' ordine conosciuto. Perciò l' idea del dovere emerge dalla legge morale considerata subiettivamente, cioè è l' obbligazione *in atto*.

342. In conseguenza di ciò volendo definire il dovere potrebbe dirsi: essere *l' obbligazione morale, che la ragione impone alla volontà, affinchè regoli il suo amore secondo le varie esigenze degli esseri intelligenti*.

E diciamo *obbligazione morale*, in quanto che in ogni azione, imposta dalla legge, la persona conosce e sente la *necessità* di uniformarvisi per non renderla difettosa. Per lo che un atto, il quale non sia nè prescritto, nè vietato da qualche legge, può esser lecito o supraerogatorio, ma obbligante e doveroso non mai.

Diciamo inoltre, che questa obligazione morale è *imposta dalla ragione alla volontà*; perchè conosciuti gli oggetti, la ragione forma di essi una *stima obiettiva*, in cui viene espressa

la diversa esigenza degli esseri, la quale deve cangiarsi in *stima pratica* per opera della volontà. In questo senso la ragione è la maestra del buono; imperocchè assegna a ciascun essere il grado che gli conviene nella gerarchìa cosmica, e ne determina proporzionatamente i doveri.

Perciò diciamo nell' accennata definizione, che la volontà deve regolare a seconda della varia esigenza degli esseri intelligenti le proprie azioni. E ciò proviene ancora da quanto abbiamo indicato di sopra (340).

343. Da questa definizione, e da ciò che fu da noi stabilito (339) resulta, che tre essendo le specie delle morali relazioni, vi hanno pure tre ordini di doveri, cioè verso *Dio*, verso *noi stessi* e verso gli *altri uomini*.

Potrebbero farsi altre divisioni; ma noi per amore di brevità le omettiamo. (V. *Principj elementari di filosofia morale compilati secondo il Programma Ministeriale*. Torino Tip. *Paravia* 1852).

Cap. II.

Formula imperativa dei doveri verso Dio.

SOMMARIO

Come si esprima questa formula = Essa è razionale = Da questa si deducono altre formule, dalle quali nascono i doveri religiosi = Il pratico riconoscimento di Dio presuppone la cognizione della di lui esistenza.

FONTI. = Pestalozza *Morale*.

344. Iddio è l' Ente assoluto; perciò il principio supremo della morale, che ci comanda il pratico riconoscimento dell' essere nel *suo ordine intrinseco*, si converte nella formula im-

perativa: *riconosci praticamente l' Ente assoluto per se stesso*, cioè come fine ultimo di questo riconoscimento, senza riferirlo ad altro ente qualunque.

345. E questa formula è razionale. Infatti se noi dobbiamo rispettare l' essere secondo il grado voluto dalla sua intrinseca dignità: se nell' ordine dell' essere non può concepirsi che il *relativo* e l' *assoluto*: se il relativo non merita rispetto *per se*, ma *per l' assoluto*, *cui è ordinato e diretto*: se l' assoluto per essere riconosciuto praticamente non richiede che la sua stessa dignità necessaria e infinita, risulta che il solo assoluto deve essere rispettato secondo la sua natura di fine ultimo, e che ogni relativo e contingente deve a lui riferirsi.

346. Ora richiamando al pensiero le dottrine ontologiche sulla essenza stessa dell' Ente assoluto (Ved. Pestalozza, *Ontologia* e *Teologia naturale*) potremo dedurre da questa formula imperativa altre formule, le quali danno luogo alle specie diverse dei religiosi nostri doveri. Infatti Iddio, appunto perchè è il solo Ente assoluto, include nel suo concetto le tre forme dell' essere, vale a dire la *idealità*, la *realità*, la *moralità*, le quali, essendo in lui necessarie, costituiscono l' intrinseca sua natura. Per questo Iddio medesimo disse a Mosè: *io sono quegli che sono*, e gl' impose di dire ai figliuoli d' Israele, che ad essi lo aveva mandato *colui, che è* (Esod. cap. 3).

E può forse negarsi che Dio sia *ideale* o *intelligibile*? Dio non conoscerebbe se medesimo e gli altri esseri, se alla essenza sua mancasse l' intelligibilità. Quindi resulterebbe la conseguenza assurdissima, che l' uomo conoscendo se stesso e l' universo, sarebbe maggiore di Dio.

Che se a Dio appartiene la *idealità*, fa d' uopo ammettere che gli appartenga pure la *realità*; perocchè una idealità senza una mente o una intelligenza, in cui si trovi e da cui sia intesa, sarebbe una contradizione. Ora una intelligenza non è che una sussistenza; anzi non può concepirsi la ragione, per cui sussistono gli esseri senzienti, o materiali, senza ammettere 1. i tipi e gli esemplari loro; 2. una mente, che gli concepisca; una potenza, che gli riduca all' atto della sussistenza. Per lo che se Dio è l' Ente assoluto e perfettissimo, deve essere 1. intelligibile per essenza, 2. intelligente, cioè *ideale* e *reale*.

Finalmente se Iddio per la sua intelligibilità conosce se stesso come Vero, può forse supporsi, che non aderisca a se come Bene, compiacendosi di se medesimo? L' essere è amabile

in qualunque grado si conosca; dunque Iddio, come Ente perfettissimo ed assoluto, deve *sommamente* amare se stesso. Ma la *moralità* consiste appunto in questo amore del subietto conoscente all' obietto conosciuto secondo il suo intrinseco pregio; dunque in Dio deve esistere questa forma completiva dell' essere, la *moralità*.

Dal che possiamo concludere, che la formula imperativa: *riconosci praticamente l' Ente assoluto per se stesso*, offre le ragioni per essere cangiata nella seguente: *riconosci praticamente Iddio come verità, realità, moralità assoluta*, la quale include in se tre formule categoriche.

347. Bisogna però convenire, che il dovere del pratico riconoscimento di Dio presuppone la cognizione della esistenza di Lui. Ma io sono d'avviso, che niun uomo, anche volgare, possa trovarsi, il quale non abbia di Dio qualche nozione; e se le passioni non avessero d'ordinario una voce più potente di quella del rimorso, il numero di coloro, i quali in pratica non ne ammettono la esistenza, sarebbe assai più scarso. Aggiungo inoltre, che i sensisti, i quali addussero gli esempj del sordo-muto di Chartres, e del selvaggio della Lituania, non seppero leggere in quelle anime, ove il sentimento manifesta verità gravi e solenni. La moderna sapienza è più profonda nelle sue ricerche, più giusta nei suoi giudizj (V. Degerando, *De l'education des sourds et muets de naissance* — Rodenbach, *Coup d'oeil d'un aveugle sur les sourds-muets*).

348. Comunque ciò sia, noi trattiamo della filosofia della morale, ed il nostro ragionamento è volto a chi già conosce le dottrine della psicologia e della teodicea. Per lo che nei seguenti articoli faremo discendere dalle indicate formule categoriche i doveri dell' uomo verso Dio.

—— - ——

ART. 1.

Del culto dovuto a Dio, come a Verità assoluta.

SOMMARIO

Iddio è verità assoluta = Perciò è onnisciente e sapientissimo, è lume che risplende alle intelligenze = Di quì nascono i doveri: 1. di avere Iddio presente sempre al pensiero = 2. di chiamarlo solamente in testimonio del vero = 3. di sperare da lui la ricompensa del bene e di temerne i castighi = 4. di venerare la sua parola = 5. di adorarne i giudizi = 6. di desiderarne la visione beatifica = di riferire a lui tutte le nostre azioni.

FONTI = PESTALOZZA *Morale*.

349. Iddio è *Verità assoluta*. Il Cristo rassicurava l' animo smarrito dei suoi discepoli dicendo: *io sono la verità* (S. Giov. cap. 14.). Perciò Egli comprende in se tutto l' intelligibile, cioè intende se stesso, e le cose tutte sussistenti e possibili. Dal che segue:

1. che Iddio è *onnisciente*, cioè conosce il presente, il passato, il futuro: penetra nei segreti dei cuori: conserva nella sua mente ciò che avviene nei secoli: prevede ciò che nei secoli sarà fatto:

2. che Iddio è *sapientissimo*; cioè conosce l' essenza delle cose, le vicendevoli relazioni loro, i mezzi convenienti col fine degno della sua natura:

3. che Iddio è *lume*, il quale splende in tutte le intelligenze create, e le fa capaci di conoscere il vero, il bello ed il buono, e quindi di ragionare e di operare moralmente.

350. Ora se l' uomo, in virtù dell' imperativo accennato, deve riconoscere praticamente Dio come *Verità assoluta*, deve pure eccitare in se quegli affetti, e fare quelle opere le quali onorino Dio, come fonte e pienezza di ogni sapere.

351. Di quì nascono per l' uomo i seguenti religiosi doveri.

1. Di *avere Iddio presente sempre al pensiero*; ed è questo il culto prestato dall' uomo alla immensità di Dio.

2. Di *chiamare Iddio solamente in testimonio del vero*. Sarebbe empietà il tentare di rendere la Verità assoluta partecipe di una menzogna, e il giuramento a cui aveano ricorso gli stessi pagani, ha sempre riposato sulla persuasione dell' onniveggenza suprema. Affinchè però questo atto riesca al culto di Dio, non basta, che il giuramento sia vero, ma fa pur duopo che sia di cose oneste e importanti. Che se in un popolo fosse frequente il giuramento falso, noi avremmo un segno evidente della sua morale depravazione.

3. Di *sperare* da Dio la ricompensa del bene e di *temere* il castigo del male. Questi sentimenti sono fondati sulla certezza che Iddio conosce i motivi e le circostanze tutte delle azioni nostre; e sono un culto interiore, che l' uomo presta alla Verità somma e assoluta.

4. Di *venerare la divina parola*; imperocchè il Verbo di Dio, come procedente dalla verità assoluta, non può essere soggetto ad errore. Appartiene però alla buona logica di stabilire il criterio per giudicare se Iddio abbia parlato.

5. Di *adorare gl' imprescrutabili giudizi di Dio*. E l' uomo il quale riconosce appunto un ordine provvidenziale nel giro degli avvenimenti del mondo, nelle vicende dei popoli, nella permissione stessa del male, presta un culto di ossequio alla divina Sapienza regolatrice di tutte le cose.

6. Di *desiderare la visione beatifica di Dio*. Imperocchè con questo desiderio l' uomo dimostra il grande interesse di conoscere la pienezza della verità, per cui è fatto, e di togliersi da qualunque pericolo di errore. Egli presta in questo modo un culto di amore alla Verità assoluta.

7. Di *riferire finalmente a Dio tutte le azioni nostre*. Qualunque infatti sia l' azione dell' uomo, non può dirsi giusta ed onesta, se non è conforme alla verità conosciuta. Ma riconoscere e rispettare la verità conosciuta, è lo stesso che riconoscere e rispettare Dio; dunque *tutte* le azioni nostre *debbono* a Dio riferirsi. E quì crediamo non inutile cosa lo aggiungere: essere quasi impossibile, che l' uomo possa *in ogni azione* prestare questo culto di amore alla *Verità assoluta*. Non si richiede perciò, che la intenzione di riferire a Dio *tutte* le azioni dell' uomo sia *attuale* ed *esplicita*: basta che sia *virtuale* o *abituale*. Quindi è, che, attesa la umana fragilità, gli

uomini prudenti e solleciti di acquistare la morale perfezione propria hanno cura di rinnuovarla frequentemente.

352. Nè questi doveri sono arbitrariamente dettati da uno spirito gretto e meschino: sono altamente imposti dall'Ente assoluto, e logicamente stabiliti da una sana ragione. Gli uomini, che io chiamerò *del finito*, e che formano il maggior numero sulla terra, gravitano di continuo nel centro della periferia del sensibile. Per questi la verità non è che la realità dei fenomeni della natura; e la scienza non ha per essi alcuna stima e valore, se non è applicata agli usi della vita comune. Ad uomini così fatti non parlo. Dirò per altro, che vi sono gli uomini *dell'infinito*, gli uomini, i quali sentono la dignità ed apprezzano la natura loro; e questi venerano il dovere di comunicare con l'infinito per mezzo della intelligenza, di riconoscere la Verità assoluta con l'affetto e con le opere, e di desiderare di possederla perpetuamente. Ad uomini tanto pregevoli, i quali, pieni per dir così della Idea, divengono nell'ordine intellettuale gli stromenti della vita degli spiriti, questi doveri sono sacri e solenni.

——-——

ART. 2.

Del culto dovuto a Dio, come a Realità assoluta.

SOMMARIO

L' uomo dipende da Dio *Creatore* ed *Onnipotente* = Queste relazioni di dipendenza gl' impongono dei doveri = Che sia l'adorazione e da che nasca = Alla vera adorazione si oppongono l' *idolatria*, l' *empietà*, la *superstizione* = Accusa d' idolatria fatta al Cattolicismo = L' adorazione conduce l'uomo al dovere di *servire* a Dio = Questo dovere della *servitù* è imposto all' uomo dalla legge morale = Con quale ordine possa prestarsi servigio alle creature = Il dovere della servitù include quello della obbedienza = L' indifferenza religiosa è causa dell' oblìo di questi doveri = Lo è pure il pervertimento dell' intelletto = Lo è il pervertimento del cuore.

FONTI. = BAUTAIN *Philosophie morale* — PESTALOZZA *Morale* — TAPARELLI *Saggio teoretico di diritto naturale*.

353. Iddio è la *realità assoluta*, o la sussistenza. Per lo che Egli è infinita sostanza, causa e principio di tutti gli esseri e di ogni realità e sussistenza che esiste fuori di lui. È perciò *Creatore* ed *Onnipotente*.

354. Ora se Iddio è creatore, tutto ciò che è contingente viene da lui, come l' effetto viene dalla causa; e quindi tutto l' essere dell' uomo è per necessità di natura dipendente dal suo Creatore.

355. Che se Iddio è pure *onnipotente* ha una autorità e signoria assoluta su tutto il creato, e perciò sull' uomo. Questa divina potenza risplende nelle opere dell' universo e si manifesta nei fenomeni immensi della natura.

356. E l' uomo, il quale con la sua ragione conosce se stesso e calcola la sapiente disposizione delle parti di questo universo, non può a meno di esser compreso da altissima ammirazione, di sentire la debolezza propria, e di confessare la sua dipendenza dalla causa prima di tutte le cose.

357. Queste relazioni di dipendenza dell' uomo da Dio, c' impongono necessariamente altri religiosi doveri, quelli cioè 1. dell'*adorazione*, 2. della *servitù*, 3. della *obbedienza*.

358. L' adorazione è l' omaggio, che l' uomo rende liberamente a Dio, come a Signore supremo di noi stessi e di tutte le cose. E questo atto di religioso dovere nasce da un sentimento, che potremmo chiamare *complesso*. Vi ha l' ammirazione per la magnificenza e la bellezza delle opere della natura: vi ha una riconoscenza verso quella bontà, che gratuitamente ci ha creati: vi ha la coscienza della impossibilità nostra a rendere a Dio quanto egli amorosamente ci ha dato.

L' adorare altri, fuorchè Dio, è dunque un male morale, o una *idolatria*: il non adorarlo dimostra l' assoluta indipendenza dell' essere contingente, ed è *empietà*: l' adorarlo in modo da esprimere relazioni false dell' uomo con Dio è *superstizione*.

Iddio ha voluto unicamente per se l' adorazione, la comandò all' uomo (Esodo 20), e a Satana stesso la impose (S. Mat. cap. 4). E se i pagani adoravano le creature, si è perchè nella ignoranza, in cui erano, le sostituivano alla divinità nei pensieri e negli affetti loro. È vero, che noi troviamo nei libri santi offerta l' adorazione anche all' uomo costituito in altezza di grado. Così il figliuolo di Gionata *adorò* Davidde (2. Re cap. 9). Ma è pur vero, che in questi casi la parola *adorazione* non deve essere intesa nel suo compiuto significato; perocchè accenna soltanto il *rispetto* e l' *onore* tributato alla superiorità, rispetto, che è una sola parte dell' adorazione.

E qui non possiamo astenerci dal combattere l' assurda accusa d' idolatria, che uomini di mala fede ardiscono tuttora dare al Cattolicismo, malgrado le lucide spiegazioni esposte negli ultimi sècoli dalla vera scienza contro una vergonosa polemica. Nò: il cattolico non adora i Santi; ma gli onora e gli venera. Egli con ciò esprime l' amore ispirato nell' animo suo dalla virtù loro, dai loro sacrifici, dalla purezza loro; e ne invoca la protezione, perchè pervenuti al possedimento del Bene possono impetrare soccorsi efficaci per l' uomo nella sua terrena peregrinazione. Noi scriviamo i nomi loro sulla fronte dei nostri templi e dei nostri altari, per invitare il popolo ad ispirarsi agli esempi generosi della perfezione loro, a prenderli come a guida nei combattimenti contro il male, ad invocarne l'ajuto nel servizio del bene. In tutto ciò non vi hà cosa, la quale possa dirsi adorazione.

359. E questa adorazione, la quale nasce non solo dall'ammirare le sorprendenti opere della creazione; ma ancora dal riconoscere in Dio una bontà somma e gratuita a riguardo nostro, e dal sentire, per dir così, che noi nulla siamo in faccia allo spettacolo della potenza e della forza, ci porta necessariamente al dovere di *servire* a Dio, come ad unico e vero nostro Signore e Sovrano. Per ciò appunto Mosè dava al popolo anche questo comandamento, e gli ordinava di tenerlo fisso in cuor suo, e di meditarlo in sua casa, e di spiegarlo ai suoi figli: ***tu servirai a Dio** solo* (Deut. cap. 6).

Il dovere *della servitù* è dunque un dovere imposto da Dio con la *positiva sua legge*, ma è pure una obligazione imposta all'uomo dalla legge *morale*. Infatti se in virtù del morale imperativo noi dobbiamo riconoscere praticamente ciò che direttamente abbiam conosciuto, è chiaro, che conoscendo nella realità assoluta, cioè in Dio, il supremo diritto di Lui sulle creature, come causa unica effettrice loro, noi dobbiamo servire con i pensieri, con gli affetti, con le opere nostre alla gloria dell'assoluto Padrone. E se le creature stesse irrazionali, benchè forze cieche, soggiacciono nell'opere loro a questa legge, e servono Dio nella necessità stessa della loro natura; potrà forse l'uomo sottrarsi a questo sacro dovere? L'uomo dovrà perciò *servire* al Creatore con la volontà e con tutte le proprie potenze, dirigendole a quel fine medesimo che Dio si è proposto negli ordini diversi della creazione.

Non è per questo, che sia all'uomo vietato di prestare servigio anche alle creature con quella forza, che ha da Dio ricevuta; ma questo servigio deve essere *in ordine* a Dio, come a fine supremo. I Gentili, i quali servivano alle creature anzi che al Creatore, cambiarono la verità in menzogna, e furono lasciati da Dio in balìa d'ignominiose passioni, (S. Paolo ai Rom. cap. 1.)

360. E il dovere della servitù include pur quello della *obbedienza*, la quale è una piena conformità del proprio volere al volere dell'autorità, che comanda.

È vero, che a costituire l'obbligazione in chi deve obbedire, si richiede la *giustizia* e la *bontà* della cosa prescritta. Ma dubiteremo noi forse, che Iddio possa volere il male, essendo egli la Verità assoluta e l'Essere necessario? Ragione vuole perciò, che noi, conosciuta la volontà divina, dobbiamo conformarvi pienamente la nostra.

Nè qui è intendimento nostro di stabilire il *fatto positivo* della rivelazione; ma sì il dovere naturale di prestare adesione alla volontà del Creatore, padrone assoluto di tutte le cose, qualunque sia il modo di cui si serve per manifestarle (1).

361. Ma una indifferenza religiosa è oggi la causa frequente dell'oblio di questi doveri. Vi sono uomini, i quali non negano Dio, ma non hanno per Lui pensiero alcuno, come se la sua esistenza non avesse relazione con essi. Le sole sollecitudini per le cose terrene aumentano, per dir così, la efficacia dell'azione di quella assoluta Realità che penetra nel loro cuore.

362. E causa meno diretta, ma forse più pericolosa, d'indifferenza per questi doveri, è il pervertimento dell'intelletto oscurato da malvagie dottrine. L'incredulo si affatica a mostrare, che se Dio esiste, non vi può essere possibile relazione tra Lui e l'uomo: che l'Infinito e l'Onnipotente non ha bisogno delle adorazioni nostre; e che perciò il culto è un assurdo. Ora non è difficile distruggere col ragionamento simili errori; ma ove questi si sieno impadroniti dello spirito dell'uomo, deve resultarne per necessità la omissione di tutti i religiosi doveri, il disprezzo di tutto ciò che ha relazione con questi doveri, in una parola, l'indifferenza in ordine a Dio.

363. Finalmente la causa, che il più delle volte allontana l'uomo da Dio, è il pervertimento del cuore. Le passioni sono una idolatrìa; e qualora queste signoreggino abitualmente il cuore dell'uomo, convertono a servizio della creatura la vita e l'amore, che sono dovuti al Creatore. E sono molti gli uomini, i quali in mezzo alla civiltà nostra vivono immersi nei piaceri dei sensi, o interamente occupati dei materiali interessi. E non di rado si chiamano uomini onesti, perchè adempiono a tutti i doveri verso gli altri, fuorchè verso Dio. Ma dovrebbero anche pensare, se la ragione governasse le passioni e gl'istinti, che l'uomo non può vantarsi di esser *giusto* ed

(1) La divina volontà può rendersi a noi manifesta in tre modi; cioè per una via immediata, come per opera d'interne ispirazioni e di esterne rivelazioni; oppure per una via mediata, come nelle leggi positive emanate da quegli uomini, che fanno le veci di Dio; oppure infine per via di ragionamento, partendo dall'ordine provvidenziale, che Dio segue nel condurre e regolare gli andamenti delle cose mondiali.

onesto col mondo, quando non adempia ai doveri di onestà e di giustizia verso Colui, al quale è debitore di tutto.

ART. 3.

Del culto dovuto a Dio, come a moralità assoluta.

SOMMARIO

L' uomo ha il dovere di amare Iddio, perchè moralità assoluta = Ha pure il dovere di temerlo = L'amore non può esser disgiunto dal timore = Con quali atti si esternino l' amore e il timore = Dovere della meditazione = Della lode = Del ringraziamento = Della preghiera = Il dovere della preghiera è riconosciuto da tutti i popoli = Che la preghiera supponga Iddio mutabile è un' obiezione puerile = Si risponde pure alla obiezione di coloro, i quali pretendono sostenere, che colla preghiera si nega in Dio l' onniscienza.

FONTI. = PESTALOZZA *Morale*. BAUTAIN *Philosophie morale*.

364. Iddio è *moralità assoluta*; perciò ama tutto il bene, e lo ama con una adesione perfettissima del suo volere. Egli è anzi il *solo* e *vero* Bene; quel Bene, da cui l' uomo deve ricevere la regola del suo operare, e l' ajuto per bene operare. (S. Matt. cap. 19.)

365. La moralità dell' Ente assoluto include dunque essenzialmente due cose: la *bontà*, che è l' amore del buono, la *giustizia*, che a ciascuno dà il suo.

366. Ora se Iddio, assoluta realità, è il creatore dell' uomo: se Egli, assoluta moralità, è il sommo Bene dell'uomo, resulta che Iddio deve attrarre, per dir così, a se l' uomo come principio e come fine. Tutto ciò, che nell' universo è abbandonato a se stesso, tende al suo centro. Dunque l' anima, lasciata al suo natural movimento, deve tendere al suo principio, che è Dio.

Ma Iddio è il principio e nel tempo stesso il fine dell'uomo. Infatti sta scritto: *io sono l' alfa e l' omega, il primo*

e l'ultimo, il principio ed il fine. (Apocal. cap. 22). Dunque l'uomo non può trovare il suo riposo e la pienezza della sua felicità, fuorchè in Dio.

L'uomo dunque deve *amare* Iddio con tutto se stesso, perchè sente un'attrazione *obiettiva*, che lo spinge a Lui come a suo principio, e perchè sente una *subiettiva* impulsione, che lo porta a Lui, come a suo fine. *Niuno può andare a Dio, se Iddio stesso a se non lo trae*. (S. Giov. cap. 6).

Di quì nasce il dovere, che ha l'uomo, dell'amore di Dio.

367. Ma chi ama non può a meno di temere. Chi ama Dio come propria felicità e sommo Bene dell'uomo deve dunque temere di perderlo e di meritare i castighi prescritti dalla sua infinita giustizia. Di più: chi ama Dio per se stesso, deve temere di dispiacergli, considerando la debolezza propria e la forza delle passioni e degl'istinti, i quali possono eccentricamente deviarlo.

Di quì nasce un altro dovere, che ha l'uomo, del *timore* di Dio.

368. Nè l'uno di questi sentimenti può separarsi dall'altro; perchè chi ama, è sempre in timore di non amare abbastanza, o di operare contro questo amore: chi teme, prova il bisogno di operare in conformità dell'oggetto temuto per non dispiacergli. Per lo che l'unione di questi due sentimenti produce un effetto timoroso, ed un affettuoso timore, il quale in questo caso e principio di ogni sapienza, e sorgente di vita (Prov. cap. 1 e cap. 14).

369. Ora l'amore e il timore si esternano nei seguenti atti: 1. della *meditazione*: 2. della *lode*: 3. del *ringraziamento*: 4. della *preghiera*; atti, i quali assumono il carattere di altrettanti doveri.

370. E in primo luogo l'uomo ha il dovere della *meditazione*. Infatti l'intelletto umano è portatò naturalmente al Vero, come la volontà lo riconosce praticamente, quando lo abbia conosciuto direttamente. Ma solo in virtù della frequente ripetizione degli atti di questa facoltà l'uomo perviene a conoscer meglio le cose, e ad operare più facilmente in ordine ad esse. Dunque nella meditazione frequente della grandezza, della sapienza e della bontà di Dio, l'uomo acquisterà facilità maggiore ed operare in ordine a Lui, e perciò più intensamente sentirà il dovere di temerlo e dì amarlo.

371. E questa contemplazione dell' Ente infinito, il quale come Verità assoluta intende se stesso e tutte le cose, come assoluta Realità è principio di tutti gli esseri, come Moralità assoluta è buono infinitamente ed è giusto, deve eccitare l' uomo alla *lode* celebrandone i divini attributi e le immense opere della sua onnipotenza e della bontà sua infinita.

372. Ad ogni beneficio deve poi rispondere una morale obbligazione nell' animo di chi lo ha ricevuto. La ingratitudine è una ingiustizia. Ora poichè sono immensi i beneficj di Dio verso l' uomo; così l' uomo non può sottrarsi, senza empietà ed ingiustizia, dal dovere di ringraziarlo.

373. Finalmente la origine nostra, le circostanze, nelle quali ci troviamo continuamente, la nostra natura, le indigenze nostre, e questo nostro terreno soggiorno, ci richiamano ad ogni momento al debito della preghiera. Per poco, che noi consideriamo noi stessi, ci troveremo nella necessità di domandare con fiducia a Dio i soccorsi indispensabili sì per operare moralmente, come per servirlo nella vita e per possederlo dopo il fuggente nostro pellegrinaggio. E questo debito non nasce dal pregiudizio o dalla educazione. È un dovere reale, ed un bisogno per l' uomo, il quale sente le sue relazioni con Dio.

E che vi ha mai infatti di più analogo alla umana natura, che la preghiera? Se l' uomo soffre, sa di avere in cielo un Padre che veglia sopra i suoi destini, e quindi leva lo sguardo a Colui, che può far cessare la sua sofferenza. Se vede i suoi fratelli gemere sotto il peso dei mali, implora a pro loro la protezione delle divine misericordie. Se una funesta cecità lo conduce ad abbracciare l' errore sotto l' aspetto del vero, o la passione lo strascina lungi dal bene che ha conosciuto, con impulso spontaneo invoca la celeste sapienza ad illuminare la sua mente o a render forte il suo cuore contro la illusione e l'inganno.

E in tutti i popoli noi troviamo i medesimi sentimenti. Con la preghiera s' invocava dagli antichi patriarchi il celeste favore, o si placava lo sdegno di un Dio punitore degli umani delitti. Con la preghiera gl' Indiani imploravano il perdono delle colpe. Gli Egiziani avevano per religioso principio, che l' umile preghiera, accompagnata dal pentimento, è al di sopra di tutto quello che esiste. I pericoli e le calamità, secondo Confucio, dovevano essere allontanate con la preghiera agli Dei. La preghiera era comandata da Osiride per aver posto dopo la morte nel Cielo. I Traci avevano per massima, che la pietà

verso gli Dei consisteva principalmente nella preghiera. I Romani, i Celti, gli Scandinavi, i Peruviani nella preghiera costituivano il fondamento del culto; i Canadesi imploravano con la preghiera grazie per se e per le famiglie. Maometto comandò al suo popolo di pregare Iddio la mattina e la sera; perocchè le orazioni cancellano i peccati dell' uomo.

Le preghiera è poi la vita e, per dir così, l' anima del Cattolicismo. Nell' antica Chiesa la preghiera formava la principale occupazione dei nuovi cristiani: ogni azione era collocata con la prece sotto la protezione celeste; e i bisogni anche i più volgari dell' uomo, i viaggi, i pasti, le seminagioni, le messi cominciavano e si compivano con la preghiera. E il pio costume non è venuto mai meno. Se una pubblica sciagura disturba le condizioni materiali di un popolo, noi facciamo pubbliche preci. E' la religione e la ragione approvano questi voti comuni. Lo stesso dovrebbe pur farsi ogni qualvolta un popolo è agitato da mali morali, piaghe lacrimevoli della società, che la conducono più o meno in fretta alla morte. Se noi elevassimo a Dio le nostre preghiere per avere la rugiada dal cielo, Ei ci accorderebbe pur anco la pinguedine della terra (Gen. 27).

374. Malgrado però le addotte ragioni e l' universale sentimento dei popoli, i Sofisti impugnarono la utilità e il dovere della preghiera. I decreti di Dio, essi dicono, sono immutabili, perciò è assurda la nostra preghiera, in quanto che suppone Iddio mutabile come l' uomo.

È facile però rispondere, che Iddio vuole dall' uomo il riconoscimento della sua dipendenza da Lui, e che la preghiera è appunto la espressione di questo pratico riconoscimento. Ora è in virtù di ciò, che Iddio ha decretato di illuminare l' uomo se erra, di ricondurlo al bene se travia, di sostenerlo nelle prove durissime della vita; dunque se Iddio si piega alla preghiera dell' uomo, rimane immutabile nei suoi decreti.

375. Ma l' uomo con la preghiera, soggiungono gli oppositori, viene a negare la onniscienza di Dio; perocchè pretende manifestarli quei bisogni, che egli conosce meglio di noi.

Bisogna però convenire, che noi con la preghiera non intendiamo di appalesare a Dio ciò che conosce; ma sì di darli una prova della sommissione nostra e della nostra fiducia. Un figlio, il quale implora soccorso dal genitore in quei bisogni, che di già conosce, non viene a negare la cognizione del padre; ma a riconoscere la bontà e la potenza di lui.

376. Molte altre obiezioni sono state fatte contro questo argomento: ma noi le dobbiamo lasciare all' uomo insensato. Concludiamo piuttosto, che la preghiera è la virtù dell' umanità, è la scienza di tutte le intelligenze, è il dovere di tutte le razionali creature. Chiunque ha un cuore, può amare l'autore del suo essere: e chiunque ha una ragione capace di conoscere la propria debolezza, deve sapere adorare Dio, rendergli grazie dei benefizj, ricorrere a Lui nei propri bisogni, pregarlo della protezione sua in tutte le circostanze della vita. Si dovrà forse insegnare a un malato come domandare la guarigione, ad un uomo affamato come chiedere il nutrimento, allo sventurato battuto dalla tempesta come implorare soccorso? La necessità somministra quella viva eloquenza, quei persuasivi movimenti, quelle energiche dimostrazioni, le quali sollecitano il rimedio.

Quando si ama, il cuore sa ben presto la via per trattenersi con l' oggetto amato. Ristabiliamo perciò l' ordine del nostro cuore: sostituiamovi Dio in luogo delle cose terrene; e non ci troveremo stranieri davanti al Signore dei cieli.



CAP. III.

Del culto esterno diretto.

SOMMARIO

Il culto interno prepara l' esterno = Questo culto esterno è un bisogno per l' uomo = È pure un dovere = Conseguenze, che risultano dall' abolire il culto esterno = Questo culto è la espressione viva della fede = della speranza = dell' amore = Si oppone che il vero culto è quello del cuore = Che le pratiche esteriori del culto esterno non sono convenienti agli uomini d' ingegno = Abusi nelle pratiche religiose.

FONTI. = DEL ROSSO *Riassunto di filosofia morale* — PESTALOZZA *Morale* — MANZONI *La morale cattolica* — MASSILLON *Du veritable culte*. Carême.

377. L' uomo col culto interno eseguisce un dovere, ma ne prepara un altro, il culto esterno o di azione.

378. Egli è infatti essenzialmente attivo e pratico, e perciò a questo culto esteriore è chiamato dalla sua stessa natura.

379. E che sia essenzialmente pratico, lo dimostrano e il suo organismo, e le facoltà delle quali è dotato. La mente e la mano nelle relazioni loro sono subietti di gravissime considerazioni. Per conservare e perfezionare se stesso ha bisogno di operare e di manifestarsi. Se ama, non può a meno di esprimere questo sentimento; se acquista ricchezza di cognizioni, prova il bisogno di comunicarle: se dee gratitudine ad altri, è spinto dalla sua natura a manifestarla. La gioia non si può racchiudere in seno; il dolore non può raffrenarsi nel petto: il segreto ha bisogno di una confidenza. L' uomo è perciò in ogni cosa attivo, comunicativo, espansivo.

380. Ora questi bisogni si verificano pure nelle relazioni con Dio, anzi verso Dio si fanno più fortemente sentire, perchè non vi ha benefizio, che da Lui non riconosciamo. Che se Iddio non ha bisogno di conoscere i sentimenti dell' uomo, vi ha nell' uomo il bisogno assoluto di mostrarglieli, e di operare in conformità dei medesimi.

381. Per lo che il *culto esteriore*, ossia il complesso di tutti quegli atti esteriori, con i quali si esprime il sentimento religioso, è un bisogno ed è un dovere per l'uomo.

382. Che sia un bisogno, lo abbiamo accennato di sopra: che sia un dovere possiamo mostrarlo con le prove seguenti:

1. È un dovere per l'uomo il riconoscere Dio nell'ordine suo, cioè creatore e conservatore sì del nostro spirito, come del nostro corpo. Dunque è pure un dovere di onorarlo non solo con le potenze dell'anima; ma altresì con le forze del corpo.

2. È un dovere per l'uomo il perfezionare e il completare con sussidi esteriori gli affetti e i sentimenti interni dell'onesto e del giusto, Ma i riti, le cerimonie, i cantici, la preghiera orale ec., sono parti integranti del culto interiore: dunque è un dovere completare col culto esterno l'interno.

3. È finalmente un dovere per l'uomo il dare agli altri uomini e alla società incitamento ed esempio ad operare secondo la legge morale. Ma poichè questo esempio non può darsi altrui senza manifestare esteriormente i sentimenti dell'animo, nè può darsi incitamento ad esser fedeli ad un morale principio senza mostrare questa fedeltà con le opere nostre; dunque il culto esteriore è un dovere per l'uomo.

E a spiegare con maggiore evidenza questa ultima prova, basta osservare, che la religione non può essere solamente individuale; ma deve essere pubblica e sociale. Infatti non ad un solo uomo, o a pochi uomini fu largito dalla Infinita Sapienza il lume dell'intelletto; nè ad un solo uomo o a pochi uomini fu dato conoscere quell'imperativo morale, il quale impone di riconoscere praticamente ciò che direttamente si è conosciuto. La legge morale è in tutta la umana natura: in tutti gl'intelletti creati risplende il lume della ragione: e in tutti gli uomini esistono le stesse potenze per operare. Per lo che tutti debbono sentire la necessità di prestare un culto interno al Creatore: e ciascuno per parte sua deve sentire il bisogno e il dovere di onorare Iddio anche con le forze del corpo.

383. Da questo principio io credo appunto resultare, che da per tutto noi vediamo templi innalzati alla Divinità, vittime, ostie e sacrifici. In ogni età, in ogni luogo e da tutta sorta di gente, con varia celebrità di feste, di cerimonie e di riti, troviamo invocarsi, pregarsi, adorarsi il Padre di tutti i viventi. E se entriamo nella tenda dell'Arabo, nella capanna del Negro, nella spelonca del Cafro e del Samojedo, riconosciamo le trac-

cie di un culto esteriore. Questo culto è dunque un dovere annunziato all' uomo dalla sua stessa natura.

384. Supponiamo perciò, se è possibile, annientata questa forma esteriore di adorazione: è certo che 1. sarà distrutto il cemento e il vincolo più forte della società: 2. cesseranno le tradizioni più venerate: 3. non esisterà più unità di credenza, e quindi di pratica: 4. e la maggior parte degli uomini predominati dai sensibili oggetti dimenticheranno i più importanti doveri.

385. Ora se il culto esterno è un culto di azione, deve pur essere la espressione viva e continua della fede, della speranza e dell' amore.

386. E primieramente il culto esteriore deve essere la espressione della fede. L' uomo, che professa di credere, e non opera in conformità della sua credenza, non eseguisce intieramente il dovere. L' uomo è anima e corpo; e Iddio, che con l' azione sua muove l' anima, vuole che l' anima muova il corpo all' operazione. Ora l' anima, unita a Dio con la fede, acquista una prodigiosa energia per operare. Con ciò si spiega la costanza dei martiri della fede cattolica, e si spiega pure come l' uomo pervenga a vincere nella lotta terribile contro le sue passioni.

387. Il culto esteriore deve essere ancora la espressione della speranza. Questa speranza si manifesta nella preghiera della parola, come nella preghiera dello spirito e del cuore si esprime il culto interiore (373). Colla preghiera della parola si legano le anime in Dio negli atti religiosi comuni e solenni.

388. E il culto esterno deve essere infine la espressione della carità e dell' amore. Chi ama, non può a meno di venerare anche con l' opera l' oggetto amato: chi ama, esalta e benedice le opere di questo obietto: chi ama, piange, si pente, e cerca la espiazione e il perdono dell' obietto, se fu offeso.

Se non che nei mezzi di espiazione e di riconciliazione con Dio, obietto soprannaturale ed immenso dell' amore dell' uomo, la ragione si smarrirebbe, se non fosse soccorsa dalla rivelazione. E la rivelazione ha stabilite le forme esterne del pentimento, ed ha consegnato al Ministro di Dio il diritto di assolvere il pentimento medesimo, e di restituire la salute, la vita, l' amore alle anime divenute colpevoli col trasgredire alla legge. Egli è questo uno degli atti più sublimi del culto, con cui l' uomo si purifica e si afforza nella via della virtù e del perfezionamento.

389. Malgrado però questo ragionamento, non sono mai mancati uomini, i quali hanno preteso di sostenere, che il vero culto è quello del cuore, e che inutile affatto è l'esterno.

A rispondere a questa obiezione basta ricordare quanto abbiamo già detto (380), ed aggiungere 1. che il culto esteriore è una necessità sociale per riunire le intelligenze cospiranti allo stesso fine: 2. che è un dovere di umanità con ordinare al sommo Bene le azioni di tutti gli individui, che lo compongono.

390. Si oppone in secondo luogo, che le pratiche del culto esteriore sono proprie delle anime vili e plebee, non degli uomini elevati e d'ingegno.

Ma se ciò fosse, noi dovremmo farne debito alla creatrice Sapienza, la quale volle stabilire nell'uomo una legge di commercio tra l'anima e il corpo. Se l'uomo grande e d'ingegno sarà animato da quelle idee, le quali sono l'elemento e la regola della vita, non potrà a meno di conformarsi in tutte le opere sue all'eterno modello. In questo caso gli atti del suo culto esteriore saranno identici a quelli dell'uomo basso e volgare. Ne fanno testimonianza i giusti dell'antica legge, e gli uomini pii e religiosi, singolarissimi per dottrina, della cattolica fede.

391. È ben vero però, che si può abusare delle pratiche religiose, come può introdursi abuso in tutte le cose. E questo abuso nel culto può consistere:

1. nel mantenere gli atti del culto esteriore senza alimentare l'interno;
2. nel credere che con le religiose apparenze possano giustificarsi le passioni del cuore;
3. col preferire le pratiche esteriori di religione ad obbligazioni più essenziali volute dalle condizioni dell'uomo.

Il primo abuso consiste in quelle *simulazioni* di pietà religiosa, che sono vuote di ogni valore, e costituiscono non di rado un esterno culto, suggerito da perversa intenzione di rendersi benevoli gli uomini e di trarre anche spesso un guadagno. Ella è questa una *ipocrisia*.

Il secondo è una pietà *farisaica*, perocchè l'uomo crede di aver trovato un compenso, o un rimedio ai suoi disordini.

Il terzo è un errore, perocchè la sincera pietà consiste nell'esser fedeli ai doveri del nostro stato. La carità non distrugge ciò, che edifica la giustizia.

Cap. IV.

Del Culto esterno indiretto.

SOMMARIO

In che consista il culto esterno indiretto = Quando l' uomo *stia* nell' ordine = Qual sia il destino delle sue forze per stare nell' ordine = Come deve trattare gli appetiti e gli affetti = Quale ordine debba conservare tra loro = Come debba procedere nei suoi giudizj = Quando l' uomo violi l' ordine = Come debba stare nell' ordine in mezzo alle cose = Come l' uomo sia chiamato a cooperare all' ordine = La causa prima si serve delle seconde per questa cooperazione = L' uomo, come causa seconda, deve cooperare all' ordine in conformità della sua natura e della sua posizione = Come in questa cooperazione l' uomo presti a Dio un culto esteriore indiretto.

FONTI. = Del Rosso *Riassunto di Filosofia morale*.

392. Oltre il culto esterno, che noi abbiamo chiamato *diretto*, vi ha un' altra specie di culto, che potremo denominare *indiretto*.

393. Se esiste un Dio, il quale è creatore e conservatore dell' ordine; e se l' uomo è destinato a concorrere a quest' ordine, e a cooperarvi con tutte le sue potenze, noi possiamo dire, che l' uomo presta un culto al Creatore, anche allorquando serve a quest' ordine, e vi serve per obbedire alla volontà suprema, e per amore del bene.

394. Noi siamo come altrettanti elementi nell' ordine dell' universo, ed operiamo in mezzo a quest' ordine. Ora come elementi dell' universo *dobbiamo* stare nell' ordine: come operatori in mezzo a quest' ordine dobbiamo cooperare alla conservazione dell' ordine voluto dalla Provvidenza. Per lo che stando nell' ordine, e cooperando all' ordine per amore dell' Ente assoluto, che lo creò e lo conserva, noi gli prestiamo un culto indiretto. Vediamo perciò come l' uomo debba stare nell' ordine, come l' uomo debba cooperare all' ordine.

395. L'uomo sta nell'ordine, quando lo sente in se e non lo viola fuori di se. E lo serba in se, finchè le sue potenze operano secondo la ricevuta destinazione, e la sua volontà tende direttamente al suo fine (19).

396. L'uomo ha delle forze, le quali possono esser dirette e dominate; ed ha delle forze, le quali debbono dirigere e dominare. Gl'istinti, gli appetiti, gli affetti hanno bisogno di una direzione, di una guida, di un freno: la ragione e la volontà debbono dirigere, guidare, signoreggiare.

397. Ora se l'uomo vuole vivere nell'ordine, è necessario, che la ragione illumini la volontà, e che la volontà governi gl'istinti, gli appetiti e gli affetti. Se il senso imperasse all'intelligenza, e la tendenza sensitiva predominasse la ragionevole, l'uomo uscirebbe dall'ordine (25).

398. E per stare nell'ordine, l'uomo deve grandemente vegliare al mantenimento della gerarchia, per dir così, delle sue forze. Le potenze dell'uomo debbono esser dirette da qualche potenza suprema; ma ciò non avviene sempre nel fatto (Ved. Pestalozza Psicologia Raz. *della subordinazione di tutte le potenze alla volontà*). Deve esser perciò cura dell'uomo, che ogni potenza conservi il posto voluto dalla natura. Così tra gli appetiti e gli affetti deve preferirsi il più nobile e il più razionale ai meno nobili ed agli animali.

399. Deve pure ordinare i suoi giudizj sopra di se e sopra gli altri; e mirar sempre alla legge suprema, a quella cioè di stimare gli esseri secondo il grado della dignità loro, e tutti trattare secondo la stima, che meritano, e dare a ciascuno ciò che gli si conviene.

400. Dal che resulta, che l'uomo viola l'ordine, quando lo inverte nell'esercizio delle sue potenze, nei giudizj che forma, e nel modo di trattare gli esseri e le cose.

401. Qualora però si consideri l'uomo in mezzo alle cose umane, dovrà dirsi, che egli sta nell'ordine, finchè rispetta le proprietà altrui, o esercita con intelligenza, con onestà, e con giustizia quegli uffícj, ai quali è destinato: viola l'ordine, allorchè si appropria ciò che non gli appartiene, o si colloca in un posto, che è superiore alle di lui forze, o non ne adempie con giustizia le obbligazioni.

402. In questo modo, dirigendo a Dio le azioni sue secondo la legge morale, sta nell'ordine, e presta all'Ente infinito un culto indiretto.

403. Ma l'uomo, come abbiamo già detto (339), e come avremo luogo di spiegare più diffusamente, ha relazioni con altri uomini; relazioni di uguaglianza, talora d'inferiorità, e talvolta pure di superiorità. E queste relazioni sono volute da Dio.

404. Ora l'uomo con l'esercizio della sua essenziale attività è appunto chiamato a *cooperare* all'ordine nel posto, che gli è destinato.

405. La prima causa crea con la sua onnipotenza, e con la sua provvidenza conserva. Questa conservazione è una specie di creazione immanente; e in questo modo Iddio assiste all'ordine da lui stabilito. Le cause seconde, operando, debbono perciò conservare quest'ordine. Queste cause sono dirette da leggi; e mentre alcune tra queste cause, come gli esseri materiali, operano necessariamente e servono alle idee del Creatore; altre, come l'uomo, seguono la legge loro, ma con intelligenza e con libertà.

406. E l'uomo tra le cause seconde è la principale. Egli non crea, ma produce, e le sue produzioni sono negli effetti materiali, intellettuali e morali. Egli fu creato ad immagine di Dio, intelligente, attivo, libero, e fu posto da Dio in relazione con le cose e con gli uomini. Dal che apparisce il fine secondario, per cui l'uomo fu creato. Con la sua intelligenza può conoscere ciò, che è più conveniente a soddisfare a tutti i bisogni proprii e agli altrui: con la sua attività può operare sulla natura e sulla società: con la sua libertà può scegliere ciò, che meglio corrisponde al bene suo e della convivenza. Come causa seconda, egli deve dunque cooperare all'ordine in conformità della sua natura e della sua posizione.

407. Ora l'uomo corrisponde alla sua natura, quando riconosce praticamente ciò, che ha conosciuto direttamente. Corrisponde poi alla sua posizione, quando nelle sue relazioni umanitarie, sociali, domestiche, religiose e civili coopera all'ordine per quella parte, che gli è confidata.

408. E qualora nella cooperazione a quest'ordine si proponga l'amore e l'ossequio dell'Ente assoluto, egli viene a dare a Dio un culto esteriore indiretto.



Cap. V.

Della Religione Cattolica considerata come la sola, che possa determinare i doveri dell' uomo verso Dio.

SOMMARIO

La ragione comune non è sufficiente a determinare i doveri verso Dio = Non basta a far conoscere completamente neppure i doveri verso gli altri uomini = È necessaria una rivelazione divina = Questa rivelazione nasce con l' uomo e si propaga con l' uomo = Le profezie e i miracoli la confermano = Corrisponde alle diverse età del genere umano = La rivelazione cristiana è perfetta nei suoi dogmi = Nel suo culto = Nella sua morale = Il cristianesimo, il quale è cattolico, non è sottentrato al paganesimo scaduto = Deve essere il solo durevole con la specie umana = Questa verità resulta pure dall' esame di tutte le religioni fabbricate dagli uomini = In tal modo i doveri dell' uomo verso Dio, indicati dalla ragione, sono determinati dalla fede nella rivelazione divina.

FONTI. = Pestalozza *Morale* — Garello *Appunti di filosofia morale* — Manzoni *Osservazioni sulla morale cattolica* — Taparelli *Saggio teoretico di diritto naturale* — Gousset *Prove e dogmi della Religione Cattolica* — P. Ventura *De la raison philosophique et de la raison catholique.*

409. Per conoscere i doveri dell' uomo verso Dio noi abbiamo interrogata la ragione; ed abbiamo trovato che l' uomo è debitore all' Ente assoluto di un culto interno, la cui essenza è l' amore, e di un culto esterno, il quale comprende la orale preghiera, e l' ossequio dell' animo accompagnato da alcune sensibili cerimonie.

410. Ma se la ragione è sufficiente a consigliare agli uomini questi doveri, è inetta a rappresentarli e ad imporli con quella evidenza, con quella fermezza e con quella autorità, che si richiedono; affinchè dalla specolazione passino alle opere, e dalla solitaria meditazione del filosofo si propaghino nella moltitudine. E i fatti chiaramente lo provano; imperocchè noi vediamo culti bizzarri ed incerti tra gli antichi popoli, malgrado la sapienza di Grecia e di Roma. Immensa è la distanza tra

la intelligenza finita e l'Essere perfettissimo ed infinito. Per lo che se Iddio stesso non rivela all'uomo il culto, con cui vuol essere onorato, l'uomo per la debolezza della mente e per la corruzione del cuore non potrà mai trovarne uno adequato.

411. E quì di passaggio possiamo pur dire, che la ragione stessa è incapace a determinare anche molti doveri nostri verso gli altri uomini; doveri, i quali d'altronde sono di grave momento per la conservazione e per la prosperità sociale. I precetti p. e. dell'umiltà, dell'amore degli uomini, l'astinenza da ogni sensuale soddisfazione, eziandio nel pensiero, fuori degli ordini legittimi del coniugio, e molti altri, hanno bisogno di una base soprannaturale per essere ricevuti e praticati. Per ciò noi li vediamo all'antico Gentilesimo sconosciuti: e per ciò, in chi abbandona la fede, noi li troviamo oggi disapprovati come arbitrarii, vilipesi come dannosi, detestati siccome inutili, derisi come cosa di poco rilievo.

412. Nasce da tutto ciò una conseguenza di gravissima importanza: essere cioè necessaria una rivelazione, la quale provenga da Dio, e comunichi all'uomo i positivi precetti di un culto conveniente al Creatore di tutte le cose e possibile alla umana natura.

Infatti l'uomo è creatura sublime per la sua intelligenza; ma abietta nel tempo stesso per la violenza degli istinti sensuali e delle sfrenate passioni. Da quali cause proviene la continua lotta tra la ragione ed il senso? Chi può riparare a questo disordine? Come può un Ente finito meritare con le opere sue un premio infinito? Questi ed altri molti problemi tormenterebbero di continuo l'umana ragione senza condurla giammai ad una soluzione soddisfacente, se Iddio stesso non avesse indicati all'uomo i mezzi per vivere in conformità del fine, a cui lo ha destinato.

413. I razionalisti di Germania e gli ecclettici di Francia parlano essi pure di una *rivelazione*; ma la trovano nella manifestazione del Creatore alle creature ora per mezzo dello spettacolo dell'universo fisico o morale, ora per mezzo di una perspicacia maggiore accordata ad alcune menti privilegiate, perchè ne diffondano la verità. Non è dell'indole di queste istituzioni combattere gli errori e le stravaganze di questi filosofi, i quali non fanno conto della vera rivelazione divina, interpetrano capricciosamente la storia, e finiscono col negare la rivelazione, convertendo Cristo in un *mito*.

414. La rivelazione necessaria all' uomo è quella che nasce coll' uomo, che si rinnuova dopo il diluvio, che passa per le tribù semitiche, e che si diffonde per i rami eletti di esse, fintanto che il popolo d' Israele uscito dal loro seno e civilmente ordinato la riceve e la conserva fino a Cristo, il quale fonda la Chiesa destinata a mantenerla e a propagarla fino all' ultimo confine dei luoghi e dei tempi.

415. E le profezie e i miracoli provarono sensibilmente la divinità di questa rivelazione. Imperocchè contenendo essa, oltre i dogmi razionali, molti misteri, non le si poteva credere ragionevolmente, se essa non provava l' origine sua divina, e se i suoi promulgatori non davano argomenti inconcussi, che Iddio parlava per bocca loro. E le profezie si sono verificate perchè la promessa del Redentore coeva ai principi del genere umano si collega con la sua prima venuta nella pienezza dei tempi; e si verificano nel governo che Iddio tiene delle nazioni; e si verificheranno alla seconda venuta di Cristo per giudicare le generazioni. Il passato ci è mallevadore dell' avvenire. Anche i miracoli mosaici e cristiani forniti di tutta la storica certezza, non potendo nascere dalla forza e dalle leggi della natura, debbono indurre gli uomini a riconoscere l' intervento straordinario della prima causa, cioè di Dio.

416. Ma tutte le meraviglie operate dalla Provvidenza nel corso dei secoli prima della venuta del Redentore non servirono che a preparare, a stabilire, a diffondere il Cristianesimo. Questi furono i primi raggi per dir così, di quel Sole, il quale dovea illuminare *ogni uomo che viene nel mondo*.

La rivelazione primitiva aveva annunziato ai popoli la esistenza di un Essere eterno, unico, autore di tutte le cose: il dogma di una Provvidenza su tutta la natura, e sull' uomo in particolare: la caduta del primo padre di tutti i viventi e le conseguenze terribili del peccato di origine: la promessa divina di un liberatore: l' intima connessione della virtù con la felicità: il dogma della immortalità dell' anima umana, e molte altre verità capitali nell' ordine religioso e morale.

La rivelazione mosaica è lo sviluppo della primitiva. Iddio alla legge promulgata sul Sina volle aggiunte altre leggi civili e politiche adattate ai tempi, ai paesi, alla natura e ai bisogni della nazione. Ma volle pure accomodare le forme dei sacrifizi, i quali doveano raffigurare più particolarmente il sacrificio e i misteri di Cristo.

La rivelazione cristiana rinnuovò la primitiva dottrina, riepilogò gl' insegnamenti anteriori, riducendoli a perfezione, ed abbracciò tutto l' ordine soprannaturale dal suo esordio fino alla fine dei secoli.

417. Non vi ha parte alcuna essenziale, in cui questa cristiana rivelazione sia perfettibile. Essa è perfetta, sublime, ammirabile nei dogmi, nel culto, nella morale.

418. E primieramente la rivelazione cristiana è ammirabile nei suoi dogmi. Iddio non si presenta solo come creatore del cielo e della terra; ma come Padre che ha fatte tutte le cose pel Verbo, il quale è un altro se stesso; ed una sola e medesima sostanza col Padre e col Verbo è lo Spirito Santo, il quale ha parlato per bocca dei Profeti (1. S. Giov. cap. 5.) E questa idea della Trinità delle persone nella unità della natura divina voleva essere rivelata e posta come capo della fede. Su di essa è fondato il mistero dell' incarnazione del Verbo e della redenzione del mondo, per cui la natura corrotta nel primo uomo è santificata nel Riparatore. La Provvidenza divina è dimostrata nell' Evangelio sollecita del nutrimento e delle vesti dell' uomo, per richiamare l' uomo stesso a più elevati pensieri (S. Matt. cap. 6.). Il dogma della immortalità dell' anima umana vi è dichiarato con tutte le relazioni, che il merito e il demerito hanno con una ricompensa e con una pena infinita ed eterna. Anzi nella stessa rivelazione troviamo, che al fine temporario della nostra specie i nostri corpi risorgeranno per unirsi a quell' anima, di cui furono strumento di bene o di male; che Cristo sarà il giudice supremo delle sorti degli uomini; e che con questo atto giudiziario e definitivo Egli sarà il termine di tutte le cose, come ne fu il principio con la creazione, e come ne fu il mezzo con la redenzione. Gli antichi non poteano avere che una idea confusa e imperfetta del dogma della grazia. La cristiana rivelazione rettamente lo espone, ponendolo in armonia con la libertà umana. La grazia è il dono soprannaturale, gratuito, che leva l' intelletto, l' affetto, la volontà e tutte le potenze spirituali dell' uomo verso Dio, come creatore, redentore, rimuneratore; che dà all' adempimento della legge morale l' eccellenza dell' ordine e del fine; che comunica all' intima natura dell' anima quella bellezza e sanità morale, la quale cancella la pravità originale ed attuale; e che sublimando l' uomo sopra la nativa sua condizione, lo rassomiglia e lo rende degno di ritornare al suo principio, e di fruire quella divinità di godimen-

to, che ha nome di beatitudine. E questa grazia è il frutto appunto della Redenzione (S. Paolo agli Ef. cap. 2.). In una parola i dogmi rivelati da Cristo satisfanno ad ogni nostro bisogno.

419. La cristiana rivelazione è poi ammirabile nel suo culto. Il sacrificio, la preghiera, i sacramenti conservano tutte le nostre relazioni con Dio; soccorrono a tutte le necessità della mente e del cuore dell' uomo. La superstizione sforzavasi di calmare la collera degli dei col versare il sangue degli uomini. Il culto mosaico era sovracaricato di pratiche esterne. Il sacrifizio proprio del cristianesimo è quello della Croce, il più alto che possa immaginarsi per la dignità della vittima, per l' importanza dello scopo, per i dolori ineffabili e per la pietà dell' immolazione. Ma poichè l' atto consumato sul Calvario fu passeggiero, e il sacrificio religioso deve essere continuo e perpetuo; così la onnipotenza medesima, la quale operò il sacrificio del Dio-Uomo, rinnuova ogni giorno la presenza della vittima e la sua oblazione, affinchè l' atto principale del culto cristiano non sia una mera commemorazione di un sacrificio passato, ma la continuazione presentanea ed efficace di esso. Per lo che il sacrificio cattolico si connette col Sacramento della Eucaristia; mistero, il quale, se al senso si occulta, non porge alcuna plausibile difficoltà ad un intelletto esercitato nella considerazione dei misteri razionali e naturali. La sola ignoranza, in che siamo, della essenza dei corpi e di tutte le cose risponde a ogni dubbio. La formula poi della preghiera, insegnata da G. C. medesimo, è veramente degna di un Dio. Nobile e modesta nel tempo stesso esprime al Padre celeste tutti i nostri bisogni e ne sollecita tutti i favori. I sacramenti infine che sono i mezzi concorrenti alla nostra giustificazione, fanno parte di quel culto meraviglioso, che segue l' uomo dalla culla al sepolcro, e lo accompagna e dirige negli atti principali della vita. Alla culla l' uomo è rigenerato in nome della Trinità delle divine persone, vicino alla tomba l' Estrema Unzione lo purifica e lo prepara alla morte dei giusti. In mezzo ai nemici della spirituale salute è reso potente col Sacro Crisma; e, quando ricada nella colpa, la Religione nel Sacramento della Penitenza gli addita la via di risorgere. Al bene della domestica società è provveduto con il Sacramento del Matrimonio, che santifica l' unione degli sposi; e a conservare il consorzio degli uomini con Dio è costituita col Sacramento dell' Ordine la ecclesiastica gerarchia dotata da Cristo della prerogativa di rimettere o di ritenere la colpa, e di conservare intemerato il de-

posito della fede. Dal che può dedursi, che non può esservi culto più espressivo, più puro, più venerando, più magnifico nella semplicità sua, nè più atto a santificar l'uomo.

420. La cristiana rivelazione è finalmente ammirabile nella sua morale. Il codice evangelico è l'esposizione di tutte le regole, delle quali può abbisognar l'uomo in tutte le età, in tutte le condizioni, in tutte le circostanze della vita. Non vi ha delitto, non ingiustizia, non vizio che non sia condannato. Lo stesso pensiero dell'uomo, non ordinato a Dio, è proscritto. Non vi ha principe o suddito, non ricco o povero, il quale non trovi la massima che deve seguire. Non vi ha virtù pubblica o privata, la quale non sia comandata in modo solenne e assoluto. In una parola nell'amore di Dio e del prossimo stà tutta la legge e i profeti. (S. Mat. cap. 22.) Per lo che la rivelazione cristiana completa nell'ordine teoretico la scienza morale: e nell'ordine della pratica costituisce il principio sufficiente dell'attività morale dell'individuo e dell'umanità. Questa morale può divinizzare l'uomo sulla terra.

421. Nè qui si dica, come alcuno ha preteso di sostenere, che il Cristianesimo è sottentrato al Paganesimo scaduto, e che quello è destinato un giorno a perire siccome questo. Imperocchè la divina rivelazione comprende tutti i secoli, ed è la sola che possa chiamarsi veramente universale o *cattolica*. Essa cominciò col genere umano: si è propagata fino ai dì nostri; ed è perciò che non solo la promessa di Dio, ma pur anco l'induzione medesima ci costringe a credere che non avrà fine prima della specie umana.

422. E tutte le ragioni, le quali servono a dimostrarci, che il Cattolicismo solo nacque col mondo e finirà col genere umano, servono pure a farci conoscere, che niun' altra religione, o per dir meglio *superstizione*, può esser vera e durevole; e che perciò nel solo Cattolicismo l'uomo può trovare il modo di adempiere ai doveri imposti alla sua natura. La natura umana fu sempre la stessa in tutti i luoghi ed in tutti i tempi, e sarà sempre la stessa. È e sarà pur sempre la stessa quella legge suprema, che impone all'uomo una obbligazione. Egli è dunque impossibile, che sieno mutabili gli essenziali doveri dell'uomo. Ora se Iddio è immutabile e perciò immutabile la verità: se è immutabile la natura dell'uomo, immutabile il suo fine, immutabile la sua legge, bisogna pur convenire esser solamente vera quella religione, in cui l'essenza del dogma, della morale, del culto è sempre la stessa, e in cui

troviamo ragioni di credere, che sarà pur la stessa nell' avvenire.

423. E noi non intendiamo di sottomettere ad un esame particolare tutte le religioni fabbricate dagli uomini nei diversi tempi, o che gli uomini tentano di fabbricare anche ai giorni nostri. Ci limitiamo ad esporre un ragionamento per convincerci con tutta evidenza, che la sola religione cattolica è la vera, e che perciò deve avere l' immortalità al pari dell' uomo.

Infatti se noi studiamo profondamente il nostro spirito, vi troviamo due istinti e due bisogni naturali, ed inestinguibili in ordine alla verità; il bisogno cioè di credere e il bisogno di ragionare.

E il bisogno di credere è sì vivo e sì forte nell' uomo, che egli talvolta elegge piuttosto di credere troppo e tutto, anzichè non credere ad alcuna cosa. Ora il ricusare ogni ragione piuttosto che ogni fede, è causa di *superstizione*.

Nè meno vero, nè meno forte nell' uomo è il bisogno di ragionare; per cui talvolta preferisce di non credere a cosa alcuna al credere ciecamente tutto. Quindi ripudia ogni fede piuttosto che rinunziare alla ragione: ed è questa una delle cause d' *incredulità*.

Dal che deriva, che tutte le religioni fabbricate dall' uomo possono ridursi a due classi: a religioni sensuali, come la *idolatria*, il *paganesimo*, il *maomettismo*, e le *sette* dell'*Owen*, del *Saint-Simon*, del *Fourier* (1): e a religioni dell' orgoglio, come l' *eresia*, il *protestantismo*, il *razionalismo*.

Ora mentre il principio capitale delle religioni sensuali è di dare *tutto all' autorità*, e *nulla alla ragione*: e quello delle religioni dell' orgoglio è di dare *tutto alla ragione* e *nulla all' autorità*; la religione cattolica dice all' uomo: *rispetta l'autorità*, e *usa legittimamente della tua ragione* (2).

(1) Owen, Saint-Simon, Fourier hanno tentato d' insinuare la massima di santificare le passioni, di sostituire la voluttà alla virtù, di togliere ogni freno ai desiderii sensuali, di svellere dalle radici la società e la famiglia.

(2) Sia *razionale* il vostro *ossequio*. (S. Paolo ai Romani cap. 12); e riducete in servaggio ogni intelletto alla ubbidienza di Cristo (S. Paolo 2 ai Corinti cap. 10). Imperocchè conviene sapere con sobrietà e secondo la misura della fede data a ciascuno da Dio (S. Paolo ai Rom. cap. 12).

Ma ogni sistema intellettuale, che conduce l' uomo agli estremi, è logicamente falso, come è moralmente vizioso ogni atto umano eccessivo. Dunque sono false e mendaci sì le religioni del senso, che le religioni dell' orgoglio. Dunque è vera la sola religione cattolica, che pone l' uomo nel mezzo dei due estremi.

Infatti le religioni sensuali soddisfacendo al bisogno, che ha l'uomo di credere, lo ingannano nel bisogno di ragionare: le religioni dell' orgoglio soddisfacendo al bisogno di ragionare, deludono il bisogno di credere. Dunque sì le une che le altre disnaturano l'uomo, rompendo quel mirabile congiungimento della ragione e della fede, intrecciato dalle mani della stessa natura. Al contrario la religione cattolica, ispirando la fede senza impedire l' esercizio regolato e legittimo dell'ingegno, colloca l' uomo nel posto voluto dalla natura; accorda la scienza e l' autorità, la ragione e la fede; e risolve così il gran problema della umana intelligenza.

Ma l'errore è depravazione della mente, e non connaturale alla umanità: il vero è la vita dell' intelletto, ed è eterno come Dio. Dunque la sola religione cattolica, la religione della verità, non può mancar sulla terra.

424. Per tal modo l' etica filosofica, procedendo per le vie dell' analisi e di un logico ragionamento, s' incontra con l' etica soprannaturale e teologica: per tal modo quei religiosi doveri, che la ragione può far conoscere all' uomo, vengono ad essere determinati dalla fede nella rivelazione divina; e per tal modo la stessa ragione dell' uomo si trova in tranquilla armonia con la eterna ragione di Dio.



CAP. VI.

Dei doveri dell' uomo verso la umana natura in generale e divisione loro.

SOMMARIO

L' imperativo morale obbliga l' uomo a rispettare l' umana natura = Questa obbligazione è assoluta, benchè l' uomo non meriti che un rispetto relativo = Da ciò nascono i doveri dell' uomo verso di se e verso i suoi simili = Questi doveri possono essere *positivi* o *negativi* = *Essenziali* o *avventizii* = La trattazione dei doveri verso di noi deve precedere quella dei doveri verso gli altri = Che debba dirsi di coloro, i quali non ammettono la distinzione tra i doveri dell' uomo verso di se e verso gli altri = La differenza tra i doveri verso di noi e quelli verso gli altri è accidentale.

FONTI. = PESTALOZZA *Morale* — GARELLO *Appunti di filosofia morale*.

425. Quel supremo principio morale, che c' impone l'obbligazione di rispettare l' Ente assoluto, ci obbliga pure a rispettare la umana natura.

426. Infatti l' uomo creato ad immagine ed a somiglianza di Dio, tende all' *amore* e al *godimento* di Dio. Ora questa tendenza dà all' uomo una vera *dignità morale*, per cui acquista la ragione di fine (178). Dunque noi dobbiamo riconoscere praticamente l' uomo, secondo questo grado di entità direttamente in lui conosciuta.

427. E quì occorre una distinzione importante. Iddio è l' Essere assoluto: l' uomo è un essere relativo. Dunque mentre l' Essere assoluto esige per parte nostra un *assoluto* rispetto, l' uomo non merita che un rispetto *relativo*; cioè in ordine all' assoluto. L' obbligazione però di rispettare l' umana natura, ovunque si trova, è una obbligazione *assoluta*, perchè imposta assolutamente dall' imperativo morale.

428. Ora noi troviamo l' umana natura in *noi medesimi*, e nei *nostri simili*. Perciò vi sono doveri 1. *verso noi*; 2. *verso gli altri uomini*.

429. E poichè, in virtù del riconoscimento pratico degli enti, sentiamo il debito non solo di non recare alcun male a questa umana natura, ma ancora di promuoverne il bene proprio; così vi hanno dei doveri *negativi* e dei *positivi*.

430. Finalmente noi possiamo considerare l'umana natura o nella *sua essenza*, o nei suoi *modi* e *relazioni speciali*. Perciò nasce un'altra divisione di doveri, cioè 1. *essenziali* o *generali*, 2. *avventizii* o *speciali*; imperocchè l'essere deve riconoscersi praticamente sì nell'essenza che nei modi suoi.

431. Prima però di entrare in questo vasto argomento, e di svolgerlo in tutte le convenienti sue parti, crediamo non inutile cosa lo aggiungere al fin qui detto le seguenti considerazioni:

1. Siccome da ciò, che è in noi, possiamo scientificamente indurre ciò, che si trova negli altri; così la trattazione dei doveri verso di noi deve logicamente precedere quella dei doveri verso i nostri simili.

2. L'uomo può essere, ed è ad un tempo *subietto* e *obietto* dell'obbligazione morale. Imperocchè in virtù della percezione intellettiva del *me*, noi ci conosciamo *obiettivamente*, e così diveniamo *obietti* a noi medesimi (339). Perciò viene distrutta la obiezione di coloro, i quali pensarono non potersi ammettere doveri verso noi medesimi, essendo l'uomo subietto e non obietto della obbligazione morale.

3. Non esistendo per altro differenza essenziale tra uomo ed uomo, e trovandosi in tutti uno ed identico il titolo della obbligazione; così la differenza che passa tra i doveri verso di noi e quelli verso gli altri non può essere che accidentale. Questa differenza, secondo Rosmini (Principii di scienza morale, cap. 7), consiste nell'essere l'adempimento dei doveri verso di noi più frequente, più esteso, più pieno.



Cap. VII.

Dei doveri dell' uomo verso se stesso.

SOMMARIO

Come l' uomo rispetti in se l' umana natura = Deve perciò perfezionare lo spirito = Deve conservare e perfezionare il corpo = Deve procurarsi dagli altri uomini e dalle cose i mezzi per perfezionare lo spirito e migliorare il corpo = Prospetto di questi doveri.

FONTI. = Pestalozza *Morale.* — Del Rosso *Dovere e Diritto.*

432. L' uomo è spirito e corpo. Lo spirito *attivo* per sua natura deve operare in ordine al suo fine: il corpo è *stromento* di azione morale. Ora se noi dobbiamo rispettare la umana natura in noi stessi, dobbiamo pure, per quanto sta in noi, perfezionare lo spirito, conservare e perfezionare il corpo.

433. La perfezione dello spirito consiste precipuamente nell' acquisto della virtù, che è il bene della volontà, o il bene morale. Ma poichè la volontà non può essere perfezionata senza il perfezionamento dell' intelletto; così il dovere della perfezione morale implica quella della perfezione intellettuale.

434. Il mantenimento poi e la perfezione possibile del corpo consiste in tutto ciò, che è atto a conservare la vita e ad accrescere in intensità ed estensione la forza dell' organismo. L' uomo ha il dovere di procurarlo a sè stesso entro i limiti dell' onesto.

435. Finalmente siccome l' uomo si trova in relazione esteriore con gli altri uomini e con le cose, così ha pure il dovere di procurarsi dagli altri uomini e dalle cose tutto ciò, che può servire al perfezionamento dello spirito, come alla conservazione e miglioramento del corpo.

Di qui nascono altrettanti doveri, che noi accenniamo nel seguente prospetto, e che formeranno materia di particolari considerazioni.

I.

Doveri dell' uomo riguardo al suo spirito.

1. Dovere di coltivare il proprio intelletto:
   a) con la ricerca del vero;
   b) con l'acquisto di utili cognizioni;
   c) con allontanare tutto ciò, che può opporsi alla propria perfezione intellettuale;
2. Dovere di perfezionare la volontà:
   d) con la cognizione di se stesso;
   e) con lo studio della legge morale;
   f) con l'adempimento delle proprie obbligazioni;
   g) con la fuga dell' ozio;
   h) con frenare l'immaginazione e le passioni.
   i) con una giusta estimazione dei beni e dei mali;
   k) con l'emenda;
   l) col procurare il conseguimento del bene eudemonologico.

II.

Doveri dell' uomo riguardo al suo corpo.

Dovere della propria conservazione, o perfezione fisica. E questo dovere si adempie
   m) con aver cura della salute;
   n) col non abbandonarsi a quegli atti, i quali possono impedire la propria fisica conservazione e miglioramento; cioè
      (A) all'intemperanza,
      (B) all'esposizione volontaria ai pericoli,
      (C) al suicidio.

III.

Doveri dell' uomo riguardo al suo stato esteriore.

1. Doveri derivanti dalle relazioni dell'uomo con gli altri uomini; i quali si possono ridurre a quello
   o) di procurare di ottenere un buon nome e l'altrui riputazione.

2. Doveri derivanti dalle relazioni dell' uomo con le cose. E consistono

p) nell' impiegare l' attività propria per il conseguimento onesto dei beni di fortuna;

q) nell' usare sapientemente di questi beni.

ART. 1.

Dei doveri dell' uomo riguardo al suo spirito.

SOMMARIO

L' acquisto della scienza è un dovere = Qual fine debba l' uomo proporsi in questo acquisto = Con quali disposizioni di animo debba farlo = L' uomo deve acquistare cognizioni utili = Deve combattere contro tutto ciò che si oppone alla sua perfezione intellettuale = Deve pure perfezionare la volontà = Perciò deve studiare se stesso = Deve studiare la legge morale = Deve adempiere alle obbligazioni proprie = Deve fuggire l' ozio = Deve frenare l' immaginazione e le passioni = Deve fare una giusta estimazione dei beni e dei mali = Deve emendare i propri difetti, e l' emenda è possibile = Deve tendere al conseguimento del bene eudemonologico.

FONTI. = PESTALOZZA *Morale*. — POLI *Saggio di un corso di filosofia*— BAROLI *Istituzioni di filosofia teoretica e morale*.

436. L' uomo non può operare moralmente senza conoscere tutto ciò, che è in ordine a questo fine. L' acquisto della scienza è dunque per l' uomo un dovere, non per se stesso, ma relativamente al bene morale, il solo bene che ha la ragione *di ultimo fine*.

437. Ma la scienza si compone di verità fra loro ordinate. Perciò primo dovere dell' uomo, il quale vuole perfezionare l' intelletto suo, è quello di *far ricerca di tutte le verità*, che riguardano l' ordine morale delle cose.

438. Dal che si deduce, che nella ricerca del vero l' uomo non deve aver riguardo al diletto che proviene dalla contemplazione del vero, alla vanità di sapere, o al desiderio di gloria; ma deve proporsi per fine il bene morale.

439. Si deduce pure, che la ricerca della verità deve farsi con animo retto, non prevenuto da passioni, da spirito di sistema, da amore per le cose nuove, e da preconcetti falsi sostenuti con pertinacia.

440. E le cognizioni, che noi dobbiamo acquistare, debbono essere *utili*. Vi ha un sapere, che può dirsi *teorico*, ed un sapere che dicesi *pratico*. Il primo riguarda le verità astratte delle scienze: il secondo le verità pratiche della vita. Lo spirito diverrà tanto più perfetto, quanto più abbraccia dell' uno e dell' altro. Ma se il primo è necessario all' uomo consacrato all' esercizio di qualche scienza, perocchè senza di ciò non potrebbe convenientemente adempire ai suoi doveri; il secondo è indispensabile a tutti, perchè tutti siamo chiamati ad operare moralmente e a tendere allo stesso fine. Così il primo potrebbe dirsi *dovere relativo*: il secondo è un *dovere assoluto*.

441. Quindi manifestamente si vede, che nasce nell' uomo il dovere di allontanare da se tutto ciò, che può opporsi alla sua intellettuale perfezione. Deve perciò combattere contro la propria ignoranza: deve rinunziare all' errore. L'una è una malattia spirituale, che attenta alla vita dell' intelletto, il quale vive solo nella verità: l' altro è una depravazione della mente, che la devia dal suo fine. La prima può provenire dalla non curanza d' istruirsi: il secondo dal contatto di uomini corruttori o pregiudicati, oppure dalle cattive e perniciose letture. Sì nella ignoranza come nell' errore l' uomo non può formare giusti giudizi morali sulle cose.

442. Ma la perfezione dell' intelletto è la base, non il compimento della perfezione dell' uomo. Nella volontà risiede l'umana persona, ed è perciò un dovere dell' uomo il perfezionare questa sua potenza, affinchè sieno perfette ed ordinate sempre all' utimo fine le sue tendenze. Ora questa perfezione può conseguirsi dall' uomo con diversi mezzi, i quali perciò si vogliono impiegati dall' uomo, come altrettanti doveri.

443. E in primo luogo l' uomo *deve studiare se stesso* per conoscere le proprie potenze, le proprie inclinazioni, i vizii e i difetti proprii, in una parola tutti i suoi bisogni morali. Il

nosce te ipsum era un dettato dell' antica sapienza pieno di verità.

444. A questo studio bisogna in secondo luogo aggiungere quello della *legge morale*. I principii generali di questa legge, partecipazione dell' eterna nelle razionali creature, sono sentiti da ogni uomo. Non tutti però sanno applicare sempre questa legge a tutti i casi particolari nelle circostanze diverse della vita; perchè non tutti hanno una intelligenza educata a conoscere le formule speciali e categoriche, le quali nascono dalla formula suprema imperativa. Nè di questo numero sono i soli uomini del volgo; perocchè non di rado si riscontra questa ignoranza anche negli uomini di comoda posizione e di qualche dottrina. È perciò un dovere per l'uomo lo studio della legge morale, per abituarsi a distinguere il bene dal male, il precetto dal consiglio, il lecito e l' onesto dall' illecito e sconveniente.

445. Oltre a ciò ogni uomo ha obbligazioni proprie inerenti alla professione abbracciata o agli ufficii, che gli furono confidati. Lo adempiere con tutta fedeltà e coscienza a questi speciali doveri, è un educare la volontà, e mirare di continuo al suo fine. L' importanza di questo dovere cresce in ragione dell' altezza dell' ufficio e della responsabilità in cui siamo.

446. Dal che può facilmente conoscersi quanto la vita oziosa sia contraria alla perfezione della volontà. Imperocchè non vi ha uomo sopra la terra, il quale non sia obbligato a crescere nella sua perfezione; e il crescere è fatica, è occupazione, è lavoro. Gli stessi pagani dicevano: aver voluto gli Dei, che la virtù dovesse col sudore acquistarsi. Per questo gli Spartani dannavano a morte l' ozioso come reo di pubblico furto. Per questo un grave Scrittore (S. Girol. a Demetr.) soggiungeva: nulla acquistarsi nell' ozio, ma consumarsi le cose acquistate. Per questo troviamo nelle più esatte statistiche, che visse oziosa la maggior parte degli uomini, i quali ottennero la trista celebrità del delitto (Ved. Descuret, *La medicina delle passioni*). La fuga dell' ozio è dunque un dovere per l' uomo, che tende a perfezionare il suo cuore.

447. Anche la immaginazione e le passioni, esaltando lo spirito, possono essere impedimenti a vedere le cose, siccome sono realmente. Quindi non è raro, che il male si presenti sotto l' aspetto del bene, e che la volontà segua il falso giudizio della ragione. È perciò cosa di grave momento l' abituarsi

a tenere in un giusto limite sì l' immaginazione, che le passioni stesse buone ed oneste, affinchè non degenerino in vizio.

448. Potremo allora estimare le cose secondo il proprio loro valore. Imperocchè i beni ed i mali debbono misurarsi, non secondo i moti degl' istinti e delle passioni, ma secondo la stima obiettiva degli esseri (130). Per tal modo l' uomo potrà dare la preferenza ai beni morali anzi che ai subiettivi: aspirare ai reali e spregiare gli apparenti: e sopportare rassegnato i mali della vita, considerandoli come mezzi al conseguimento del Bene assoluto.

449. Malgrado però questi sforzi, con i quali la volontà si perfeziona, l' uomo è sempre nel pericolo di cadere. Nella lotta continua tra la ragione ed il senso (130), non è raro vedere il senso soggiogar la ragione, e l' uomo dai beni subiettivi attratto e sedotto. In questo caso la volontà si deprava e si trova condotta in una via opposta a quella del suo perfezionamento morale. La sola *emenda* può riparare al danno sofferto. Essa è possibile per sino nelle più inveterate abitudini, in virtù delle forze che la volontà ha in se medesima, e della efficacia della libertà di operare in contrario; e diviene allora uno dei mezzi migliori per la perfezione morale, riconducendo l' uomo alla virtù e alla legge, e facendolo più cauto nell' avvenire. L' emenda è perciò un dovere per l' uomo che non fu costante nel sentiero del bene.

450. Tutti questi ragionamenti ci conducono ad una verità molto importante. Se noi dobbiamo usare di tutti i mezzi, atti a conseguire la perfezione della volontà, è necessario concludere, che il nostro pensiero e le inclinazioni nostre debbono esser sempre dirette al conseguimento del bene eudemonologico. Ora questo bene non può essere, che l' Assoluto; e la piena e la perfetta unione con il Bene assoluto non può ottenersi dall' uomo su questa terra. Dunque l' *attuale* felicità non può consistere che nella costanza di operare conforme all' ordine (31), e nella speranza di possedere il Bene assoluto nella immortalità della vita. Dunque è un dovere per l' uomo dirigere a questo fine tutti i pensieri, i desiderii, le azioni.

ART. 2.

Dei doveri dell' uomo verso il suo corpo .

SOMMARIO

L' uomo deve conservare e perfezionare il suo corpo = Deve perciò aver cura della propria salute = L' intemperanza si oppone a questo dovere = Vi si oppone la esposizione volontaria ai pericoli = Esistono dei casi, nei quali l' uomo deve esser pronto a sacrificare la propria vita = Il suicidio però è sempre contrario al dovere della nostra conservazione = Esso viola i doveri dell' uomo verso Dio, verso se stesso, verso gli altri = È contrario alla natura, alla ragione, alla religione = Il genere umano lo ha sempre dichiarato atto immorale.

FONTI. = Lichtenfels *Istituzioni di Filosofia morale* — Ravizza *Del suicidio* — Debreyne *Pensieri di un credente cattolico* — Descuret *Medicina delle passioni*.

451. Se il corpo è strumento di azione intellettiva e morale (432), noi, che dobbiamo rispettare l' umana natura, siamo obbligati a conservare e a perfezionare quell' organismo corporeo, da cui traggono stimolo e materia le nostre cognizioni e le spirituali nostre potenze.

452. Dal che si deve inferire, essere l' uomo tenuto ad astenersi da tutti quegli atti, i quali possono alterare o distruggere la propria fisica vita.

453. Primo nostro pensiero, subordinato però allo scopo morale, deve essere dunque quello di conservare la sanità e cooperare alla robustezza del nostro corpo. E a ciò potrà grandemente contribuire la quiete dell' animo, la temperanza in tutte le cose, la nettezza della persona, il nutrimento sano, le abitazioni salubri e le vesti innocue allo sviluppo dell' organismo. Gioverà pure l' abituare il corpo alle privazioni ed alle fatiche; e l' esercitarlo con una conveniente ginnastica educazione. Che se la sanità venga ad essere alterata per malattia, è dovere dell' uomo il procurare di ristabilirla col provvedere in miglior modo a se stesso con le mediche prescrizioni, ed, ove la ne-

cessità lo richieda, anche col sacrifizio di qualche parte del corpo.

454. Apparisce chiaro perciò, che la *intemperanza*, la *volontaria esposizione ai pericoli*, e il *suicidio* si oppongono a questo dovere.

Come la sobrietà è considerata dai moralisti qual madre della salute e della sapienza, così la *intemperanza* è cagione di molti mali del corpo, non meno che di molti dello spirito. Languidi lineamenti, pallido volto, sorriso stupido, letargica apatia, non di rado morte immatura, sono d'ordinario le conseguenze fisiche dell'intemperanza: lo indebolimento della memoria, la confusione delle idee, la perdita della immaginazione, e l'abbrutimento ne sono le conseguenze morali: i rovesci della fortuna e la distruzione dei patrimoni ne sono le conseguenze economiche. Gl'imperatori Gioviniano e Settimio Severo morirono ubriachi dopo un gran pranzo. Odeberto Re d'Inghilterra ebbe la stessa sorte. Alla frugalità gli antichi Persi, i Lacedemoni e i Romani furono lungamente debitori dell'attività, del vigore, della vittoria: divenuti intemperanti si snervarono. Alessandro Magno, dotato di eccellente complessione, l'alterò con l'intemperanza, e morì nel fiore degli anni. Il cattolicismo, che introdusse in Irlanda la *società* di temperanza, ha diminuito sensibilmente il pauperismo, le malattie, i delitti.

455. Nè meno pericolosa alla sanità del corpo è la *esposizione volontaria ad ogni pericolo*. Il coraggio non deve disgiungersi dalla prudenza, e il dovere di conservare la vita non permette di cimentarla senza un grave bisogno. Così, se è un disordine l'infiacchire il corpo per soverchia agiatezza, è pure un disordine l'esporsi a sforzi soverchi.

Ma poichè il dovere di conservare la vita è subordinato a quello della propria perfezione morale; così noi dobbiamo esser pronti a sacrificarla, quando la virtù o un dovere più grave lo esige. Per tal modo i martiri, che lieti volavano alla morte, anzi che rinunciare alla fede; il medico ed il sacerdote, che in tempi di contagio espongono la esistenza loro per salvare e soccorrere l'infelice; l'uomo, che preferisce la morte piuttosto che abbandonarsi ad azioni ingiuste o inoneste; il cittadino, che corre a difendere la patria, sono certamente meritevoli della pubblica lode e della gratitudine dei contemporanei e dei posteri.

456. Niuno però di buona fede potrà giammai giustificare il *suicidio*, qualora non sia prodotto da un incolpabile delirio della mente. Il più delle volte è il funesto resultamento di passioni non raffrenate, o della debolezza di animo che non ha il coraggio di sopportare i mali della vita. Ma i più giudiziosi scrittori non hanno esitato a porre per causa immediata del suicidio lo indebolimento delle religiose credenze (Ved. Descuret, *La medicina delle passioni*). Per questo l'Autore del *Genio del Cristianesimo* diceva: nei popoli corrotti esser comune il suicidio. Qualora infatti noi consultiamo le più accurate statistiche, avremo luogo a convincerci, che una volontà confortata da religiosi principii non manifesta tendenza al suicidio; e che, se vi ha pur qualche caso, in cui possa apparire il contrario, devesi cercarne la causa in qualche malattia, che facea d'uopo sanare.

È vero, che alcuni moderni scrittori, a giustificare il suicidio, addussero gli esempi di Sansone, che cade sotto la rovina del tempio; di Eleazzaro, che sacrifica se stesso per liberare il suo popolo (1); della vergine Pelagia, che si precipita dall'alto di una torre per fuggire al turpe governo dei suoi carnefici. Ma questi atti volontarii non provennero dal disgusto della vita: furono ispirazioni del cielo, che comandava un sacrifizio per altissimi fini.

457. Il suicidio, o l'uccisione intenzionata di se medesimo, si oppone ai doveri verso Dio, verso sè, verso gli altri; ed è contrario alla natura, alla ragione, alla religione.

458. Viola infatti i doveri dell'uomo verso Dio, sì perchè l'uomo considera la vita come proprietà sua, non come dono di Dio; sì perchè distrugge il mezzo, con cui è tenuto di prestare a Dio un culto anche esteriore (378 e segg.).

Viola i doveri dell'uomo verso se stesso; perchè distrugge il mezzo di conseguire la sua maggior possibile perfezione intellettuale e morale.

Viola i doveri dell'uomo verso gli altri; sì perchè l'uomo distrugge le relazioni sue con gli altri uomini, ai quali è obbligato prestare ufficj di giustizia e di benevolenza; sì perchè toglie a se medesimo una vita, la quale anche nel caso più triste offre il mezzo di esercitare esemplarmente la pazienza, la costanza, la rassegnazione.

(1) Eleazzaro figlio di Saura 1. dei Maccab. cap. 6.

Il suicidio è poi contrario alla natura. Infatti ogni essere ripugna naturalmente al non essere. Ne abbiamo una prova negli animali, i quali, per l'istinto della conservazione, sono spinti ad evitare la morte; nella legge della universale reazione, nella coazione dei corpi, che resistono alle forze distruggitrici. Dunque l'essere umano, che tende alla sua distruzione, ripugna.

È pur contrario alla ragione, la quale conosce dover rispettare la umana natura, come avente una dignità altamente morale; e perciò non solo doversi limitare a non farle alcun male, ma aver cura di farle tutto il possibile bene.

È infine contrario alla religione, la quale comanda all'uomo in nome della legge divina di *non uccidere*.

459. Che se noi consultiamo il voto del genere umano, vedremo, che le pene, con cui tutte le leggi perseguitano il suicidio, le gravi sanzioni, dalle quali è stato punito da tutte le religioni, i monumenti e le tradizioni, con cui si perpetua la triste memoria degli sciagurati uccisori di sè, la riprovazione e l'orrore, che sorgono da ogni parte all'annunzio di un nuovo suicidio, sono altrettante prove della immoralità sua.

La scuola di Socrate e di Platone ha dato una condanna assoluta al suicidio. Rousseau osserva, che nei giorni fiorenti della romana repubblica *non vi ha un solo cittadino virtuoso, il quale siasi tolto al peso dei suoi doveri, anche dopo le più crudeli sventure.* Regolo, ritornando a Cartagine, non previene con l'uccisione di se i tormenti, che lo aspettavano. Il Senato ammira il console Varrone per aver saputo sopravvivere alla sua disfatta. Virgilio, esprimendo il sentimento dei tempi suoi, ci mostra nella palude di Acheronte il suicida (Eneid. lib. 6 V. 434).

In tempi meno remoti troviamo i Pontefici e i Concilii fulminar pene e interdizioni contro i suicidi. Le potestà civili vi aggiunsero pur esse la sanzione loro. E se ai giorni nostri i governi hanno mitigato la legislazione che ferisce il cadavere del suicida, non hanno però cangiato opinione sulla immoralità di quest'atto.

ART. 3.

Dei doveri dell'uomo riguardo al suo stato esteriore.

SOMMARIO

Nascono dei doveri dalle relazioni, che ha l'uomo con gli altri uomini e con le cose = Il primo si è quello di ottenere un buon nome e l'altrui reputazione = Questo desiderio non deve degenerare in vanagloria o ambizione = L'uomo può difendersi da coloro, che tentassero rapirgli la sua buona fama = La riparazione dell'onore vilipeso, o la sodisfazione di un'offesa sofferta non deve ottenersi col *duello* = Il duello si oppone alla retta ragione = Si oppone al bene pubblico e privato = Si oppone alla legge divina = Si combattono le ragioni di coloro, che sostengono la moralità del duello = Dalla relazione dell'uomo con le cose nasce il dovere d'impiegare l'attività propria per il conseguimento onesto dei beni di fortuna = Questi beni debbono considerarsi come mezzi remoti per la perfezione morale = Che trovi l'uomo nelle cose = Cosa debba formare con le cose = Qual sia il modo lecito per ottenerle = L'uso delle cose deve esser sapiente ed onesto = Se sia facile determinare il limite tra il necessario ed il superfluo.

FONTI. = LICHTENFELS *Istituzioni di Filosofia morale* — GERDIL *Traité des combats singuliers* — PESTALOZZA *Morale* — DEGERANDO *De l'education de soi même*.

460. L'uomo ha relazioni con gli altri uomini e con le cose. Da ciò nascono dei doveri, i quali non dipendono unicamente dal suo stato interiore, ma anche da queste indispensabili relazioni. Ora dalla relazione con gli altri uomini nasce in ciascuno il dovere di *procurarsi un buon nome ed una buona reputazione*: dalla relazione con le cose nasce il dovere d'*impiegare l'attività propria per il conseguimento onesto dei beni di fortuna*, e quello pur anco d'*usare sapientemente di questi beni*. Per tal modo l'uomo viene a compiere in se medesimo il comandamento di quel supremo principio morale, di rispettare cioè in se stesso la umana natura.

461. E in primo luogo l' uomo, che sente la sua morale dignità, e la rispetta ordinando tutti i pensieri suoi e le sue inclinazioni al conseguimento del bene morale; l' uomo che nutrito da questo sentimento raffrena le passioni e gl' istinti, e si affatica per l'acquisto del sapere e della virtù; l' uomo, che opera esternamente in conformità dci suoi atti interiori, sentirà pure una compiacenza e una *stima di se*, la quale, ove non ecceda i limiti della giustizia e della onestà morale, può servire di eccitamento e di sprone a cose migliori.

E poichè l'uomo, il quale liberamente opera il bene, manifesta la stima e l'amore che ha verso altri esseri intelligenti, e merita l' amore e la stima altrui (318); così nasce da ciò il buon nome e la buona riputazione dell' uomo.

Ora se è un dovere per l' uomo di operare sempre secondo l'ordine; è dunque un dovere per lui il procurare di ottenere e di conservare non macchiato il suo nome.

462. Non di rado però l'onore esterno o la dimostrazione dell' onore si tributa dalla società al semplice merito apparente. Ma ciò non deve formare obietto di grave angustia per l' uomo, che mira all' adempimento costante della legge. Deve piuttosto vegliare sopra di se, affinchè il desiderio di una buona riputazione non degeneri in vanagloria o ambizione. Noi potremo temperare questo desiderio 1. col riconoscere le imperfezioni indivisibili dalla nostra limitata natura: 2. col misurare le nostre opere con quelle di altri uomini segnalati, ai quali la società non ha compartito quell' onore, che si meritarono: 3. con l' umiliarci dinanzi a Dio, che è la Santità perfettissima e la Bontà asssoluta.

463. Tutto ciò per altro non toglie di difendere il nostro nome e la riputazione nostra contro coloro, che tentano di rapirci questo bene. Non di rado chi fa opere egregie eccita la invidia e la maldicenza. L' arme dei buoni è il silenzio; ma alla calunnia e alla offesa possiamo opporre la ragione, che è il mezzo somministrato all' uomo dalla stessa natura.

464. Qui sorge la questione sulla moralità del *duello*, come riparazione dell' onore vilipeso, o soddisfazione di offesa sofferta. Noi intendiamo provare, che esso si oppone 1. alla ragione: 2. al bene pubblico e privato: 3. alla legge divina.

465. Il duello, ossia *il combattimento tra due* o *più persone in numero eguale*, *per cause private*, *nel tempo*, *luogo*, *modo determinato dall' arbitrio dei combattenti*, *previa una provocazione a voce* o *in iscritto*, si oppone alla retta

ragione. Infatti non solo nel duello l'uno e l'altro dei combattenti diviene aggressore; ma ciascuno cede il diritto della vita propria all'altro, e nel tempo stesso diviene usurpatore della vita altrui.

Si oppone al bene pubblico e privato; perchè espone ai rischi di un combattimento, il quale senza necessità e senza alcun pubblico vantaggio può togliere un membro alla famiglia, alla patria, alla società.

Si oppone finalmente alla legge divina, perchè la religione proibisce all'uomo di offendere, di ferire, di uccidere il suo simile; ma gli comanda anzi di perdonare.

466. Le ragioni di coloro, i quali sostengono la moralità del duello, possono ridursi alle seguenti:

1. *La taccia di viltà, specialmente appartenendo ad un ceto, per cui il* valore è dovere. Si può rispondere, che il vero valore non consiste nell'accettare qualunque pugna; ma sì nell'affrontare il nemico della quiete pubblica e della pubblica sicurezza.

2. *Vi sono dei casi nei quali lo* STATO *non può garantire la salvezza dell' onore*. Si può rispondere, che lo STATO lo salva sempre per offese rilevanti: per le leggiere non dobbiamo impegnarci in un duello.

3. *Spesso* col *duello si sostiene la causa dell' amico*. Si risponde, che se il duello è immorale, lo è pure nell'interesse di un terzo.

4. *Vi sono dei casi, nei quali l'uomo nè si può riconciliare* con *l' offensore, nè vuole troncare la relazione con lui.* Si può rispondere, che se l'offesa è di tal natura da non ammettere riconciliazione, è mancanza di carattere il non volere troncare le relazioni con l'offensore; se poi può ammettere questa riconciliazione, è contro il dovere non riconciliarsi. L'uomo onesto però obbedisce al precetto della Religione, che comanda di *non render male per male* (S. Paolo ai Romani, cap. 12).

5. *Vi ebbero dei tempi e dei paesi, nei quali l'* AUTORITA' STESSA *impose il duello*. Si risponde, che l'origine storica del duello dimostra chiaramente, come esso sia nato dalla barbarie, sostenuto da imperfette nozioni di valore, alimentato dalla superstizione (Ved. Gerdil. Oper. cit.).

6. *Si deve cedere all'* opinione pubblica, *dalla quale spesso dipende l' onore*. Si risponde, che una discolpa in forza dell'opinione pubblica non è una giustificazione; e ciò che è in-

giusto in se stesso, non diviene giusto per alcuna opinione. Oltre a ciò l'opinione pubblica decide al più intorno all'onore esterno; ma l'onore esterno senza l'interno è solo apparente.

467. Alla sussistenza fisica dell'uomo, come alla sua prosperità e perfezione morale, è pur necessaria qualche *proprietà materiale*. Di qui nascono per lui i doveri d'*impiegare l'attività sua per il conseguimento onesto dei beni di fortuna*, e di *usare sapientemente di questi beni*.

468. I beni di fortuna non debbono appetirsi nè procacciarsi come fine ultimo, ma sì come mezzi per la conservazione della vita e della sanità, e per la perfezione delle potenze nostre sensitive ed intellettuali, e perciò come mezzi remoti per la perfezione morale.

469. A questo scopo deve esser diretta l'attività, di cui l'uomo è dotato da natura. Nelle cose l'uomo trova

1. la materia alla produzione, che è formazione di oggetti utili,
2. gli strumenti alla produzione,
3. i capitali alla produzione.

470. Con queste cose perciò, le quali sono strumenti, capitali, materia, egli ha il dovere di formare i prodotti, che servono alla sodisfazione dei propri bisogni. Quindi il maggiore o minor numero dei beni di fortuna, che egli potrà acquistare, sarà in ragione dell'attività sua retta dalla intelligenza e dalla volontà.

471. Ma poichè le cose, o i beni di fortuna debbono acquistarsi con l'operosità, e nel tempo stesso esser mezzi allo scopo morale (467); così il vero e lecito modo di conseguirli starà tra l'*inerzia*, che annulla l'attività, e la *cupidigia*, che è desiderio sfrenato.

472. L'uso poi di questi beni acquistati deve esser sapiente ed onesto. Dal che segue

1. esser necessaria quella *parsimonia morale*, che sta nel mezzo all'*avarizia*, la quale è il difetto vizioso nell'impiego dei proprii beni, e alla *prodigalità*, la quale è il vizioso eccesso nell'impiegarli;
2. essere necessario un *ordine* nell'usare di questi beni col provvedere in primo luogo ai bisogni più urgenti della vita, e con impiegare in secondo luogo il superfluo secondo i suggerimenti di una savia prudenza. Il Divino Codice impone di provvedere al povero col superfluo (S. Luca cap. 11).

473. Potrebbesi però qui domandare quali sieno i limiti del necessario, e dove il superfluo cominci. Noi non possiamo stabilirlo *a priori*; ma avuto riguardo al grado, alla condizione, allo stato e alle relazioni domestiche di ciascheduno, non è difficile determinare i particolari bisogni. Sarebbe desiderabile, che ai giorni nostri la maggior parte degli uomini erogasse il superfluo, non nel lusso e nella intemperanza: ma sì nel formare qualche casa d'industria per il popolo, o nell'aprire e sostener qualche asilo per soccorrere alla sventura, che ci porge sospirando la mano.

Cap. VII.

Punto di partenza dei doveri dell'uomo verso i suoi simili; e formula imperativa di questi doveri.

SOMMARIO

I doveri dell'uomo verso se stesso sono la misura di quelli verso gli altri = Noi amiamo noi stessi con due atti; dobbiamo perciò egualmente amare gli altri = Di qui le due formule imperative dei doveri dell'uomo verso gli altri = Di qui pure due classi di doveri.

FONTI. = Pestalozza *Morale* — Del Rossò *Appunti di filosofia morale*.

474. I doveri, che l'uomo ha verso se stesso, sono la ragione e la misura di quelli, che ha verso i suoi simili. Noi sentiamo noi stessi, e la legge della nostra natura: una induzione scientifica ci fa conoscere ciò che avviene negli altri uomini, e applicare ad essi quanto abbiamo sentito in noi stessi. Questa induzione è appoggiata sul linguaggio e sulle operazioni fatte dagli altri, perchè simili a quelle fatte da noi.

475. Quel morale imperativo, per ciò che ci comanda di rispettare in noi l'umana natura, c'impone pure di rispettarla negli altri con la stessa nostra misura.

476. Ora questa misura è appunto quella, con la quale dovendo riconoscere gli esseri secondo il pregio e la dignità loro, amiamo di continuo con *due atti* noi stessi. Noi ci amiamo *negativamente* e *positivamente*. Ci amiamo negativamente con allontanarci dal male, con l'astenerci dal far male a noi, col fuggirlo fuori di noi: ci amiamo positivamente col cercare il nostro bene, col volerlo, e con muoverci ad operare per procurare a noi stessi ogni bene possibile. E perchè questo amore sia morale, non deve terminare in noi; ma essere in relazione e in ordine all'Assoluto (49). Con questa misura dell'amore di se l'uomo deve perciò amare i suoi simili.

477. Di quì nascono due formule imperative dei doveri dell'uomo verso gli altri uomini. Noi dobbiamo amare i nostri simili negativamente e in relazione al Creatore col *non fare ad essi alcun male*: noi dobbiamo amarli positivamente e sempre in ordine all'Assoluto col *fare ad essi ogni bene*. Per lo che *non fare agli altri quel che non vorresti per te* sarà la formula imperativa dell'amore negativo verso i nostri simili: e *fai agli altri quel che vorresti per te* sarà quella dell'amore positivo. Si ubbidisce alla prima col *non offendere*: alla seconda col *giovare*.

478. Ecco pertanto due classi di doveri verso gli altri uomini: la prima di quelli che diconsi *negativi* o *proibitivi*, perchè proibiscono di far male altrui, la seconda di quelli che si chiamano *positivi*, perchè ci comandano di far bene altrui. Gli uni sono doveri di *giustizia*: gli altri di *carità*. Noi ne tratteremo in due articoli, e questi divideremo nei convenienti paragrafi.

ART. 1.

Dei doveri di giustizia.

SOMMARIO

Che s'intenda con la parola *giustizia* = Il dovere di non far male a noi veste un carattere suo proprio, allorchè si tratta di adempirlo verso gli altri = Non basta però astenerci dal violare gli altrui diritti: fa duopo astenerci da qualunque atto ingiurioso interno = Di qui la distinzione dei doveri semplicemente *morali* e dei doveri *giuridici*.

FONTI. = PESTALOZZA *Morale*

479. La parola *giustizia* è spesso presa a significare il complesso delle morali virtù: più particolarmente poi si prende ad indicare la *volontà costante di dare a ciascuno ciò che gli si conviene:* cioè nell'operare in modo, che siano serbati intatti i diritti altrui, nè sia fatto ad altri alcun male.

480. E benchè il dovere di non fare alcun male riguardi anche noi, pure, ove trattisi di altri, veste un carattere tutto suo proprio. Infatti il male a noi fatto non lede che i diritti divini: quello fatto agli altri uomini offende i diritti divini e gli umani. Di più noi possiamo rinunciare a certe azioni lecite e oneste, ma non possiamo impedirle agli altri senza ledere il dover di giustizia.

481. E qui per istituto nostro non possiamo dispensarci dallo stabilire, che non solo non dobbiamo violare gli altrui diritti con esterne azioni; ma dobbiamo pure astenerci da qualunque atto interno ingiurioso alla umana natura. La scienza, di cui ci occupiamo, penetra nel santuario dell'anima umana, e in ciò differisce appunto da molte altre scienze morali.

482. Dal che si deve inferire esistere dei doveri verso gli altri uomini semplicemente *morali*, o doveri di giustizia interni; e dei doveri *giuridici*, dei quali non può parlarsi senza aver determinato il concetto del *diritto*. Noi svolgeremo nelle principali sue parti questo importante argomento.

§. 1.

Doveri di giustizia interni.

SOMMARIO

L' uomo sente ripugnanza non solo agli *atti* offensivi, ma anche a quelli, che preparano l' offesa = La formula negativa dell' amore altrui perciò proibisce anche l'atto interno, che attenta all' altrui dignità = Gli atti interni non ledono i diritti altrui, ma il diritto *assoluto* di Dio = Quali atti si oppongono ai doveri interni di giustizia.

FONTI. = Del Rosso *Appunti di filosofia morale* — Pestalozza *Morale*.

483. Se la tendenza al bene è naturale nell' uomo, e per ciò se è naturale l' aborrimento del male, è chiaro che lo spirito umano deve sentire ripugnanza non solo a quegli atti, i quali recano offesa, ma a quegli pur anco, i quali dispongono o preparano a questa offesa medesima.

484. Per lo che la formula negativa dell' amore degli uomini, la quale ci comanda di *non fare agli altri ciò che non vorremmo per noi*, contiene la proibizione di qualunque atto interiore, che attenti all' altrui dignità e natura. Imperocchè la natura umana esige un rispetto anche internamente, ove la moralità ha suo principio e sua sede.

485. È vero, che con gli atti interiori non vengono a ledersi gli umani diritti; ma si offende il diritto *assoluto* di Dio, il quale vuole rispettate le intelligenze create, perchè fatte a somiglianza di lui, e a lui tendenti come a fine supremo. E la ragione, per cui ogni atto interiore offensivo dell' altrui dignità, lede pure i diritti divini, si è, che riguardo a Dio, purissimo spirito e scrutatore dei cuori, non vi ha distinzione d' interno e di esterno.

486. Segue da ciò, che all' adempimento dei doveri di giustizia interni si oppone

1. il *desiderare alcun male*, sia dell' animo, che del corpo, a chicchessia :

2. il *giudicare temerariamente* delle intenzioni e delle azioni altrui senza avere ragioni *certe* o sufficienti a giudicar con certezza;
3. il *fondare sospetti* sopra motivi non ragionevoli;
4. l' *invidiare all' altrui bene*;
5. il *macchinare vendette*.

487. È certo, che noi non vorremmo che altri avesse animo predisposto contro di noi; e ci dorremmo, se in altri penetrassimo queste intenzioni contro la personale dignità nostra. Perciò ogni atto interiore tendente a diminuire o a togliere la dignità altrui è una colpevole offesa.

---

§. 2.

Doveri giuridici, e *divisione loro*.

SOMMARIO

Che sia il dovere giuridico = Per trattare di questo dovere è necessario avere l' idea del diritto = Il diritto significa un potere non materiale = E questo potere è fondato sul vero e sul retto = In qual senso si dica diritto sulle *azioni*, sulla *roba* ec. = Il diritto ingiunge il dovere agli altri di rispettarlo = È protetto dalla legge morale = Definizione del *diritto* = Esso nasce dal dovere = È limitato dal dovere = Ad ogni dovere però non corrisponde sempre un diritto = Al diritto appartiene la parte lecita delle azioni = Vi sono dei diritti assoluti e dei relativi = I primi sono inalienabili.

FONTI. = TAPARELLI *Saggio Teoretico di diritto naturale* — PESTALOZZA *Morale* — DEL ROSSO *Riassunto di filosofia morale*.

488. L' uomo vive in diversi centri di azione secondo i diversi beni di mezzo, i quali gli offrono il modo di operare e lo guidano al fine voluto dalla sua natura. Qualunque atto, che tolga in questi centri di azione qualche cosa all' uomo, è dunque un' offesa; e qualunque offesa è violazione di un *dovere giuridico*, perchè l' uomo ha il *diritto* di non essere spogliato del suo.

489. Il *dovere giuridico* è per ciò l' obbligazione morale di non ledere l' altrui diritto.

490. Prima però di continuare a svolgere quest' argomento è di necessità fermarci a considerare come nasca l' idea del diritto nell' uomo, e che s' intenda con questa parola.

491. Non vi ha uomo, il quale applichi la parola *diritto* ad esseri materiali o irragionevoli, ma tutti sentono non potersi applicare, che ad esseri intelligenti. Niuno dirà mai, che la grandine abbia il diritto di devastar le campagne, o che il lupo abbia il diritto di divorare le pecore. Non basta però la sola ragione *in potenza* per esercitare un diritto: è necessario, che questa potenza possa passare normalmente ai suoi atti. Cosi un pazzo non esercita alcun diritto. Perciò chi ha la ragione può avere *diritto*: chi ha l' uso della ragione, ha l' uso del *diritto*.

E le parole *avere un diritto* significano avere un *potere*. Dicendo p. e. che il proprietario ha diritto di disporre del suo, equivale al dire che egli *può* disporne. Ora ogni *potere* suppone una forza, dunque nel concetto del diritto vi è incluso quello di forza. Ma questa forza non può essere nel caso nostro una forza fisica; perocchè niuno dirà mai che un ladro, il quale abbia in suo *potere* un viandante, abbia il *diritto* di ritenerlo; dunque avere *un diritto* significa avere una forza, o un *potere morale*.

492. Ora se questa forza o questo potere è morale, non può esercitarsi che dall' essere intelligente sull' essere intelligente. E poichè la sola verità è l' obietto della intelligenza, come il bene è il solo obietto della volontà; così il diritto non è altro che un potere fondato sul vero e sul bene; perchè con questo mezzo noi presentiamo all' altrui ragione una verità, la quale dimostra la connessione dell' azione nostra con il nostro ultimo fine. E l' uomo non può a meno di riconoscerla, e sente in se il dovere di rispettarla.

493. Benchè però la parola *diritto* esprima una relazione tra gli esseri intelligenti, perocchè il *rappresentare* la verità, e il percepirla dagli altri, è solo proprio della intelligenza; pure noi la impieghiamo sovente a denotare il potere che abbiamo sulle azioni e sopra le cose nostre. Noi riguardiamo allora le azioni e le cose come *mezzi* necessarii al conseguimento del nostro fine, e perciò ravvisiamo in altri il dovere di non opporsi a ciò che è secondo l' ordine, la ragione e la legge. Il diritto dunque sulle azioni e sulle cose nostre con-

siste nel *potere* operare in modo, che altri rispettino ciò che è nostro e serve al nostro fine morale. E perciò il diritto sulle azioni e sulle cose ha anch' esso per termine esseri intelligenti.

494. Che se l' uomo sente il dovere di rispettare l' azione fatta da un' altro, e da lui riconosciuta secondo l' ordine; è chiaro, che il diritto ingiunge ad altri questo dovere di non opporvisi, di non turbarne l' esercizio, di non restringerlo, in una parola di rispettarlo.

495. Di più se il diritto è fondato sul vero e sul retto, perchè è evidente non poter esservi diritto di far cosa moralmente mala: e se ciò, che è moralmente bene, è secondo la legge: resulta che il diritto è protetto dalla legge morale.

496. Quest' analisi ci conduce a dover riconoscere, che il diritto è il *potere morale di operare ciò che piace, protetto dalla legge morale, il quale ingiunge agli altri uomini il dovere di rispettarlo*.

497. Frattanto da ciò, che abbiamo detto fin quì, si manifesta senz' alcun dubbio esistere una relazione tra diritto e dovere.

498. Per non confondere però l'ordine di questa relazione, è necessario considerare

1. che il diritto nasce dal dovere,
2. che è limitato dal dovere.

Infatti in primo luogo se la legge morale è la prima idea nell' ordine morale: se il diritto è il potere di operare secondo questa legge; nè segue, che il dovere, cioè l' obbligazione imposta dalla legge medesima, precede ed è indipendente dal diritto.

In secondo luogo se il diritto è il poter di operare secondo la legge morale, se la legge è norma di questo operare, ne segue pure che l' uomo non può *avere*, nè *esercitare* un diritto senza contenersi entro i limiti del dovere.

499. Si può ancora osservare, che non ad ogni dovere corrisponde un diritto; ma sì ad ogni diritto corrispondono dei doveri. Infatti per sentirci legati da un dovere basta, che si presenti a noi una natura intellettiva. Così dovendo rispettare gli enti secondo il grado della dignità loro, io ho dei doveri verso Dio, verso gli altri uomini, verso me stesso. Ma quali diritti p. e. ho io verso me stesso? È facile ravvisare che la risposta è negativa; come è d' altronde facile il vedere, che

nell' uomo non può esistere un diritto senza che sia in altri il dovere di rispettarlo.

500. Nè, oltre a quanto abbiamo detto, è di minore importanza lo aggiungere che se al dovere appartiene la parte *obbligatoria* delle azioni, al diritto appartiene la parte *lecita* di essa. Infatti il dovere è la stessa obbligazione: il diritto all'incontro può spaziare in tutta la sfera delle azioni *non proibite*.

Ora le azioni non proibite possono esser divise in tre classi: in quelle *semplicemente lecite*, cioè non proibite nè dalla legge naturale, nè da veruna altra legge; in quelle non solo lecite, ma *obbligatorie*: e in quelle *sopraerogatorie*, cioè non obbligatorie, ma lecite e dotate di una particolare bontà morale. Perciò ognuno può facilmente convincersi, che ciascuna di queste tre classi di azioni può esser materia di diritto.

501. Dalla dottrina accennata fin qui possiamo raccogliere, che due sorta di diritti si riscontrano nell' uomo, gli *assoluti* e i *relativi*. I primi nascono direttamente dalla natura e dalla dignità stessa della umana persona. Tale si è il diritto che ha l' uomo di esser considerato e trattato dagli altri come fornito d' intelligenza e di libertà, come avente ragione di fine, come ordinato al possedimento di Dio, di cui è immagine e somiglianza. I secondi, i quali diconsi anche *acquisiti*, sono quelli, la cui materia non è contenuta nella natura dell' uomo, ma è posteriormente da lui acquistata mediante una sua operazione o atto di acquisto. Tali sarebbero i diritti originati dalle convenzioni, dalle donazioni, dai patti.

502. Non è dell' istituto nostro lo svolgere questo subietto in tutte le speciali sue divisioni; ma non possiamo dispensarci dall' osservare, che i diritti assoluti sono *inalienabili*, perchè provengono da altrettanti doveri impostici dalla stessa legge morale, ed ai quali niuno può rinunziare: i secondi all' incontro sono alienabili, perchè nascenti dalla volontà nostra, la quale avendo, per fatto proprio, dato ad essi la vita; così col fatto proprio può rinunziarvi.

503. Poste le quali cose, egli è evidente che quanti sono i diritti altrui, altrettanti sono *i doveri nostri giuridici*, o di giustizia *esterna*. E nel chiamare *esterno* il dovere giuridico non intendiamo significare, che all' adempimento del dovere non sia necessaria la moralità dell' intenzione e del fine; ma solo vogliamo indicare, che il dovere, perchè sia giuridico, richiede la esistenza di due persone, in una delle quali esista il *diritto*, e nell' altra l' *obbligazione*.

504. Ora se l' uomo ha dei diritti connaturali e dei diritti acquisiti, a questi corrisponderanno altrettanti doveri, dei quali ci proponiamo tenere brevemente parola. Ma prima di porre termine a questo articolo aggiungeremo, che

1. i diritti connaturali all' uomo possono distinguersi in *essenziali* o *formali*, ed in *materiati*. Il diritto formale è quello inerente così alla *umana persona*, che ne costituisce l' essenza. I diritti materiati sono quelli, che costituiscono l' *umana natura*, e sono legati e subordinati alla persona in modo da formare tante sue proprietà. Ora siccome la persona umana è la sede della *libertà giuridica*; così la libertà personale è il principio formale di tutti i diritti, l' elemento a tutti comune, che perciò costituisce il diritto formale puro. Siccome poi la natura umana è la prima sede della *proprietà*, in quanto si considera come attinente e subordinata alla persona, e può dirsi come cosa *propria* di questa; così la proprietà (1), o ciò che è proprio della natura umana, come tutte le potenze attive e passive, e tutto quello che serve anche alla vita stessa del corpo, è il principio della determinazione e derivazione di qualsivoglia diritto;

2. i diritti acquisiti nascono nella persona umana dal congiungere a se e dal fare sue *proprie* quelle cose, le quali vieppiù ingrandiscono la sfera della proprietà. Tal che ogni nuova proprietà, che l' uomo acquista, sia personale ed *interna*, sia materiale ed *esterna*, è un nuovo diritto, che aggiunge a se stesso.

(1) Ved. Pestalozza. *Etica applicata*. Sez. I. Part. 2. cap. 3. §. 4.

§. 3.

Doveri di giustizia corrispondenti ai diritti formali dell' uomo.

SOMMARIO

L' uomo ha il dovere di rispettare l' altrui vita intellettuale = Deve pur rispettare l' altrui vita morale = Deve infine rispettare l' altrui vita religiosa = La vita intellettuale si offende 1. con impedire che altri conosca la verità = 2. con la menzogna 3. con la diffusione dell' errore = La vita morale altrui si offende 1. con impedire i mezzi che ha l' uomo per conseguire il bene = 2. col favorire gli ostacoli al bene = 3. con agevolare il male direttamente = Si offende la vita religiosa 1. con attentati alla credenza e all' esercizio del culto = 2. con attentati ai sentimenti morali.

FONTI = Del Rosso *Appunti di filosofia morale* — Pestalozza *Morale* — Bautain *Philosophia morale*.

505. La persona umana con l' esercizio della sua giuridica libertà ha il diritto di tendere a tutti quei beni, i quali sono l' obietto proprio delle sue primarie potenze. Con l' intelletto essa tende alla partecipazione della *verità*: con la volontà all'acquisto del bene e della *virtù*: con il sentimento alla fruizione della *felicità* e della *beatitudine*. Ora questi tre beni, essenziali alla umana persona, producono dei diritti in lei, i quali sono *assoluti*, *universali*, *indefettibili*. Perciò ogni attentato diretto contro ciascuno di questi beni, è una lesione del diritto formale puro, che è la persona.

506. Dal che deriva

1. che ogni uomo ha il dovere giuridico di rispettare l' altrui vita intellettuale, con cui l' uomo aspira alla *verità*, la cerca, la trova: all' altrui vita morale, con cui l' uomo tende al bene morale, e a praticar la *virtù*: all' altrui vita religiosa, con cui l' uomo compie il suo destino, ed entra con la speranza e con l' amore in comunicazione col bene assoluto e finale.

2. che ogni uomo, il quale tenda ad impedire o ad alterare la verità, la virtù, la felicità nell' altro uomo, fa un' atto col-

pevole sull' eguale, ingiurioso all' altrui diritto, contrario al proprio dovere.

507. Ora se l' uomo può esigere, che sia adempito a favore suo il dovere corrispondente ad un diritto; consegue che tante saranno le specie offensive dei suoi diritti, quanti sono gli attentati contro i suoi diversi modi di vita.

1. *Offese alla vita intellettuale*.

508. E in primo luogo l' uomo può attentare alla vita dell' intelligenza altrui 1. con impedire che altri conosca la verità: 2. con la menzogna: 3. con la diffusione dell' errore.

509. Si può impedire che altri conosca la verità o con indebolire e con alterare le facoltà dello spirito con l' ubbriachezza, con l' intemperanza, e con altri disordini; o con abbandonare queste medesime facoltà ad uno stato, per così dire, d' inerzia.

Lasciar l' uomo nella ignoranza, ed impedirgli di educare la mente, è lo stesso che impedirgli di diventare uomo: è un chiudergli ogni via per conoscere la verità, per conoscere se medesimo, per conoscere la sua natura e la dignità sua: è un privarlo del mezzo di pervenire a quell' attività illuminata che promuove l'industria distruggitrice dell' ozio. La legge, che proibisce al Maomettano d' istruirsi, è un attentato solenne contro la persona umana.

510. Nè meno grave attentato alla vita dell' intelligenza altrui è la menzogna. Il fine della parola è quello di rendere testimonianza alla verità, esternando semplicemente ciò che è, e ciò che esiste. L' impiegare perciò la parola per ingannare altrui, è lo stesso che pervertire il mezzo dato da Dio per manifestare la verità, è un avvelenare il nutrimento, che l' uomo ha il diritto di avere. Quindi la menzogna è immorale sotto due aspetti, come oltraggio alla verità, come ingiustizia verso gli altri; e perciò è illecita sempre qualunque sia il nome, con cui possa esser palliata.

E qui non sarà inutile avvertire, che l' esternare ciò che non pensiamo è cosa diversa dal celare ciò che pensiamo. La menzogna è una turpitudine: il silenzio può essere *talvolta* virtù. È perciò opera di somma sapienza l' adoperarsi in modo, che nè la prudenza degeneri in simulazione, nè la lealtà in imprudenza.

511. Nè l'uomo è solamente reo quando annunzia per vero quello che sa non essere; ma lo è pure quando non ha impiegato l'attività sua a conoscere il vero che deve annunziare, e quando giudica con imprudenza su ciò che non ha profondamente studiato. Quanto maggiore è la sua autorità, e maggiore la fiducia di quei che lo ascoltano, e maggiore il loro numero, tanto la sua colpa è più grave.

E gravissima diverrebbe qualora l'uomo pubblicasse per scritto le proprie idee con intendimento di trarre i leggitori nel falso. Il pubblicare ogni pensiero non è nei diritti dell'uomo: che anzi è nel diritto della società il porre un freno agli sforzi imprudenti dell'errore, affinchè la parola della verità trovi minori ostacoli alla sua benefica propagazione.

2. *Offese alla vita morale.*

512. In secondo luogo l'uomo può attentare all'altrui vita morale 1. coll'impedire o distruggere i mezzi, che l'uomo ha per conseguire il bene: 2. col favorire gli ostacoli al bene: 3. coll'agevolare il male direttamente.

513. Infatti l'uomo con una buona istruzione della mente impara ad applicare la legge alla cognizione di se e delle sue relazioni: con la educazione del cuore acquista le forze per governarsi e per vincere gl'impedimenti che si frappongono al bene: negli esempi e nei consigli dei buoni trova ispirazioni alla virtù e soccorsi per praticarla.

Ora se noi sostituiamo false dottrine alle vere: se impediamo che l'uomo possa educare il cuore sapientemente: se gli presentiamo pravi esempi o suggestioni perverse, è chiaro che le inclinazioni della sua corrotta natura prevarranno alle forze della ragione, la quale mira ai beni obiettivi, e l'uomo così sedotto devierà dal suo fine.

514. Il secondo modo di offendere l'altrui vita morale è quello di favorire gli ostacoli al bene. L'uomo nella vita trova frequenti gl'inciampi alla pratica della virtù e del dovere; esteriormente nel commercio delle cose e degli uomini, interiormente nella limitazione delle sue facoltà, negli istinti, e nelle passioni.

Ora lasciar l'uomo nella ignoranza, abbandonarlo alla compagnia dei malvagi, permettere la di lui seduzione eccitata dalle false lusinghe di una vita affettiva, degenere o disordinata,

è lo stesso che favorire gli ostacoli al bene, e perciò attentare indirettamente alla di lui vita morale.

515. Si offende in terzo luogo l'altrui vita morale con agevolare il male direttamente. Lo scandalo, l'insinuazione, il consiglio, e la parola della persuasione, impiegata a sedurre, sono i mezzi tristissimi, con i quali si può riuscire nell'intento.

E si agevola pure il male coll'amore come con il timore. Si agevola con l'amore, quando si eccita l'uomo al mal fare con la speranza di un falso bene. Le promesse, le lusinge, i donativi, i premi proposti all'abbandono del bene, e alla sequela del male sono i mezzi amorosi per strascinare l'uomo a tradire il dovere. Si agevola il male con il timore sostituendo alle lusinghe e alla seduzione la violenza e la forza.

3. *Offese alla vita religiosa*.

516. L'uomo con la vita religiosa si pone in relazione con quanto havvi di più sublime, e nel tempo stesso si pone in grado di adempiere più fedelmente ai suoi doveri con gli altri. Egli si avvia in questo modo a quella felicità, che è l'obietto continuo della sua tendenza; felicità che nel tempo proviene dal testimonio di una buona coscienza, e nella immortalità dal possedimento del Bene assoluto. La fede, la speranza, e l'amore lo conducono per questa via (450); ed egli ha il diritto, che niuno gl'impedisca o gli tolga questi mezzi, i quali nella vita religiosa hanno il compimento loro. Per lo che gli attentati 1. *alla sua credenza e all'esercizio del culto*: 2. *ai suoi sentimenti morali*, sono altrettante offese a questa vita.

517. La fede è l'adesione libera del cuore alla parola della verità. Non vi ha dunque cosa piu assurda, e tanto contraria ai diritti formali dell'uomo, quanto il volerla comprimere o imporre con la persecuzione e con la violenza.

La persecuzione religiosa, che è l'abuso della forza o il dispotismo più odioso, viola dunque ciò che vi ha di più sacro nell'uomo; perchè col mezzo delle minaccie e delle torture si pretende d'incatenare la libertà nel santuario medesimo della coscienza.

Ma, oltre quest'arme della forza, vi ha pur quella del ridicolo, che è micidiale per l'uomo. Il ridicolo è una specie di violenza; ed in certe epoche dell'umanità si è sostituito questo mezzo a quello dei supplizi, che l'opinione pubblica respingeva. In tal modo Giuliano prese a combattere i cristiani, che,

non potendo distruggere col ferro e col fuoco, tentò di abbattere con la ignominia e con l'avvilimento. Gli uomini dei nostri tempi, sì appassionati per la libertà, debbono rispettarla nelle altrui credenze e pratiche religiose per non essere in contradizione con se medesimi.

518. Lo stesso deve dirsi riguardo *ai sentimenti morali* dell'uomo. La forza usata, perchè un uomo rinunzi ai suoi morali principi, è un attentato orribile ai diritti della persona.

Per sedurre l'altrui coscienza, per ingannarla, per condurla in errore, bisogna persuadere. Ma porre un uomo tra il dovere e la morte: strappare dal suo labbro la menzogna con le minaccie: imporli le passioni di un partito con la violenza, è un opprimere l'essere morale ed un attentare alla libertà e alla dignità della umana persona.

Vi sono, è vero, delle anime generose e costanti, le quali sanno preferire la morte al delitto; ma queste anime sono rare, e l'uomo deve stimare le cose della vita con la misura media della realtà, non con quella della perfezione ideale.

---

§. 4.

Doveri di giustizia corrispondenti ai diritti materiati dell'uomo.

SOMMARIO

La proprietà *connaturale* dà origine ai diritti *materiati* dell'uomo = Doveri corrispondenti a questi diritti = Si violano questi doveri ponendo ostacoli all'esercizio delle facoltà dell'uomo = Si violano pure sottraendo all'uomo i beni indispensabili alla sua esistenza = Si violano attentando alla vita o all'integrità del corpo altrui = Chi si debba escludere dai violatori di questi ultimi doveri = L'ingiusta aggressione è una violazione dei diritti materiati = Lo è pure la schiavitù.

FONTI = Rosmini *Filosofia del diritto* — Del Rosso *Appunti di filosofia morale* — Taparelli *Saggio Teoretico di diritto naturale* — Bautain *Philosophie morale*.

519. Se la umana persona è la sede della *libertà giuridica*: la umana natura è quella della *proprietà* (504. 1.). E que-

sta proprietà, la quale può dirsi *connaturale*, perchè costituita da tutti quegli elementi della umana natura, i quali sono propri della persona, dà origine ai *materiati* diritti dell'uomo (**504**. 1.). A questi diritti corrispondono altrettanti doveri.

520. È dunque un dovere per l'uomo rispettare le altrui facoltà, come mezzo di corrispondere ai fini voluti da Dio, rispettare l'altrui vita fisica come mezzo d'intellettuale e morale perfezionamento, e rispettare infine tutti quei beni, che sono *indispensabili* alla nostra come all'altrui fisica conservazione.

Di qui nasce, che la mancanza di questo rispetto è violazione dei nostri doveri.

521. Ed è una violazione di questi doveri l'impedire l'esercizio delle facoltà naturali, che la persona adopera per i suoi fini, senza infrangere i comandamenti della legge morale. L'uomo p. e. ha il dovere d'impiegare le facoltà sue nell'acquisto di quelle cognizioni, che si addattano alla pratica della vita; ma ha pure il diritto d'impiegarle nell'acquisto di tante altre cognizioni, le quali mentre arricchiscono l'intelletto, non depravano il cuore. Ha l'uomo il dovere di adornare l'animo di tutte quelle morali virtù, le quali rispondono ai precetti; ma ha pure il diritto di seguire quelle, le quali, senza esservi obbligato, possono condurlo ad una perfezione maggiore, come sono i consigli dell'Evangelio.

Porre un impedimento all'esercizio delle facoltà sue è violare perciò i suoi diritti.

522. È pure una violazione di questi doveri sottrarre all'uomo quei beni, che sono indispensabili alla sua esistenza. L'uomo ha bisogno dell'aria per vivere, ha bisogno di un luogo ove posare, ha bisogno di un nutrimento per conservarsi. Questi sono beni di mezzo; ma di un mezzo necessario, senza del quale l'esistenza vien meno. Iddio gli ha dati all'uomo come proprietà sua; e l'uomo non può toglierli o impedirli senza offendere gli altrui diritti e violare i propri doveri.

523. Finalmente è una violazione di questi doveri l'attentare all'altrui vita o alla integrità dell'altrui corpo. Noi siamo costituiti in modo, che l'anima nostra non può esercitare le sue facoltà senza il mezzo del corpo. L'esistenza dell'uomo sulla terra si mantiene in virtù di questa intima relazione. Colui dunque, il quale tende a diminuire le forze o l'integrità dell'altrui organismo, o abbrevia l'altrui vita, è colpevole per avere operato contro il diritto della umana persona. Per lo che le gravi percosse, le ferite, la sottrazione di tutto ciò che ser-

ve al nutrimento e alla difesa della intemperie, e in ultimo l'omicidio, è offesa ai diritti materiali dell'uomo, è violazione dei propri doveri.

524. Dal numero però degli offensori di questi diritti è necessario escludere il medico, che toglie un braccio per salvare la vita a un infermo: il soldato sul campo di battaglia, che difende la causa della patria: l'uomo, che con la violenza respinge l'*ingiusta* aggressione.

525. E qui sorge appunto una questione, che esige gravi considerazioni. Quali diritti vengono in collisione tra l'assalito e l'assalitore in una *ingiusta* aggressione? A rispondere adeguatamente è necessario esaminare i diversi casi, i quali possono aver luogo.

1. Caso. Se l'assalto permette la fuga dell'assalito, senza che la fuga tragga seco altra perdita, la collisione nasce tra il *diritto* che ha l'assalito di *non essere disturbato* dal proprio luogo, e il *diritto* che ha l'aggressore alla *propria vita*. Ora poichè la materia del diritto dell'assalito è inferiore a quella dell'assalitore; così non vi ha dubbio, che il primo ha il *dovere* di cedere il suo diritto al secondo.

Che se per la fuga dell'assalito nascesse un pericolo per la famiglia, questo pericolo è di materia più importante, e di ordine più universale, perchè la famiglia è una società, l'aggressore è individuo; e perciò l'assalito non solo ha secondo ragione il *diritto*, ma talora anche il *dovere* d'impadronirsi dell'aggressore.

2. Caso. Se poi l'aggressione non dia luogo alla fuga dell'assalito; e l'assalitore miri a torgli la vita, allora fa d'uopo distinguere due circostanze.

O l'assalito si trova in condizione da ferire l'assalitore in modo da renderlo inetto all'offesa, e potrà ferirlo, ma non ucciderlo. Imperocchè il diritto che ha l'assalito alla vita supera evidentemente il diritto che ha l'assalitore alla integrità delle membra.

O l'assalito non può difendersi, se non con l'uccisione dell'assalitore, ed allora il primo ha il diritto sulla vita dell'altro. Infatti l'aggressione è *ingiusta*, e perciò contro l'ordine: la difesa è *giusta*, e perciò secondo l'ordine. Nell'assalito esiste il diritto della conservazione e quello della difesa: nell'aggressore il solo diritto della conservazione. Dunque l'aggressore ha reso violabile il proprio diritto, rendendolo inferiore al diritto dell'assalito.

526. Prima di por termine al subietto, che abbiamo preso a trattare, crediamo non inutile aggiungere una parola sulla *schiavitù*, considerata come una violazione del diritto, che ha l' uomo alla sua libertà.

527. La libertà è una facoltà propria della natura umana; e il tentare di distruggerla nel suo naturale esercizio e nella sua manifestazione, è lo stesso che tentare di distruggere l'uomo, di degradarlo e di ridurlo con la violenza allo stato di animale o di cosa. Ella è questa una offesa all' altrui diritto: una violazione del dovere di rispettare l' uomo come avente la ragione di *fine*.

528. La tratta dei Negri non può essere dunque giustificata da alcuna ragione; e le leggi politiche, che l' autorizzano, non sono nè giuste, nè oneste. I Negri, benchè possano essere inferiori ai Bianchi per l' organismo e per le facoltà loro, sono uomini al pari di noi, dotati d' intelligenza e di libertà; ed hanno perciò gli stessi diritti degli altri uomini. Sarebbe anzi dovere dell' uomo il far sentire loro la parola della verità, che illumina l' intelletto, che governa e sommette alla ragione gl' istinti, che conduce a poco a poco a quell' incivilimento, il quale rigenera le nazioni. Io penso, che la sola religione di Gesù Cristo possa operare questo prodigio.

---

§. 5.

Doveri di giustizia corrispondenti ai diritti acquisiti dell' uomo.

SOMMARIO

Origine dei diritti acquisiti di proprietà *interna* ed *esterna* = Come l' uomo violi il diritto di proprietà interna = Primo fonte per acquistare il diritto sulle cose materiali esterne = Condizioni richieste, perchè l' *occupazione* sia legittima = Il *lavoro* è il secondo fonte della proprietà = Terzo fonte è la *trasmissione* del diritto di proprietà da uno ad altri = Se il diritto di proprietà esterna non esistesse nell' uomo, niuno potrebbe corrispondere al suo fine = Neppure potrebbe corrispondervi la società = Iddio ha protetto con la leg-

ge positiva questo diritto = Si offende il diritto di proprietà esterna 1. col sottrarre le cose al proprietario = 2. con abolire o nascondere il suo diritto a queste cose = 3. con offendere la sua attività utile = Il *comunismo* e il *socialismo* sono perciò sistemi contro il diritto di proprietà = Lo dimostrano i fatti = Lo dimostra il ragionamento.

FONTI. = PESTALOZZA *Morale* — *Principi elementari di Filosofia morale*. Torino 1852 Tipografia di G. B. Paravia — DEL ROSSO *Appunti di filosofia morale*.

529. L'umana persona, oltre alla proprietà *connaturale*, di cui abbiamo parlato di sopra (519) può *fare* ed *avere* come sue proprie molte altre cose e così estendere i limiti della proprietà. Questo diritto è acquisito (504. 2.)

530. E l'umana attività può ingrandire il dominio delle sue potenze interiori, e può prodursi ed esercitarsi al di fuori. Nel primo caso tutto ciò, che l'uomo acquista in virtù dell'esercizio delle sue potenze, come sarebbero gli abiti fisici, intellettuali e morali, può dirsi *proprietà interna*: nel secondo caso tutto ciò, che acquista di cose materiali, le quali servono ai suoi fini, dicesi *proprietà esterna*. Di qui nascono i diritti acquisiti di proprietà *interna* ed *esterna*; e di qui altrettanti corrispondenti doveri negli altri uomini.

Diritti di proprietà interna e relativi doveri.

531. L'uomo nell'esercizio delle intellettive sue facoltà può dare alle scienze, alle lettere, alle arti, all'industria quell'ornamento, il quale si riversa sull'incivilimento dei popoli. La storia lo mostra. E l'individuo, che ha dato alla società il tesoro di nuovi trovati; e coloro, che hanno saputo aggiungere qualche ricchezza a quel patrimonio, hanno il diritto di proprietà e con esso il diritto all'amore, alla stima, alla riconoscenza dei contemporanei e dei posteri. Questo diritto dà origine al respettivo dovere negli altri, che godono del beneficio.

532. Che se altri o per ignoranza o per malignità, il che non è raro, manifesti opposizione alle nuove opere dell'ingegno, è chiaro, che addiviene offensore dei diritti dell'altrui proprietà e violatore dei propri doveri.

533. Per lo che è violazione del proprio dovere il tentare di rapire l'altrui fama ed onore con la *maldicenza*, che svela senza necessità e propaga le azioni e i difetti morali degli

altri, o con la *calunnia*, che sparge false voci sull' altrui moralità, o attribuisce agli altri falsi delitti.

534. Il genio, la pazienza e la perseveranza di chi aumenta il capitale intellettivo, morale e materiale di un popolo, è un merito, che deve esser promosso, incoraggito, protetto. Guai a quella nazione, che paga col dispregio, con la invidia, con la persecuzione i propri benefattori! Un Colombo, che, scuoprendo l'America, è coperto di catene dal Governo Spagnuolo: un Galileo, sepolto nella oscurità di una carcere: un Vico, che conduce tra la penuria e tra gli stenti la vita, accuseranno dinanzi ai secoli le ingiustizie degli uomini. Ma togliere l' altrui fama e l'onore con la *frode*, con la *maldicenza*, con la *calunnia*, è gravissima immoralità, che toglie preziosissimi beni. In estremo grado di dolore, diceva il medesimo Galileo, ci riduce colui, che dell' onore, della fama, della meritata gloria, beni non ereditati nè dalla sorte, nè dal caso, ma dai nostri studi, dalle nostre fatiche, dalle lunghe vigilie contribuitici, con false imposture, con fraudolenti inganni, con temerari usurpamenti ci spoglia.

Diritti di proprietà esterna e relativi doveri.

535. Considerato l' uomo come soggetto di relazione con le cose, si trova bisognoso, industre, e fatto per appropriarsi le cose medesime ed esercitare su di esse la sua attività diretta ad un fine.

536. Affinchè però la persona acquisti il diritto su queste cose materiali esterne, è necessario che le congiunga a se con un doppio vincolo, cioè con un vincolo *fisico-morale*. Il vincolo fisico consiste nella *reale occupazione* delle cose esterne: il morale sta nella *occupazione giuridica*. E l' occupazione si dice giuridica, quando la persona nell' occupare le cose non offende il diritto di alcuno, e di più intende propriamente di appropriarsele, e non già di usarne momentaneamente senza farle stabilmente sue.

537. Ora nello stato di natura, finchè una cosa esterna non è occupata, essa non è già, come vuole Hobbes, di tutti, ma è di nessuno (Ved. Rosmini, Filosofia del diritto T. 1 pag. 304). Per lo che nessuno ha sopra di esse un precedente diritto; ma diviene *proprietà* del primo occupante. Infatti avendo egli diritto a quell' azione, con cui congiunge stabilmente a se quelle cose, e le rende, per dir così, parte di se medesi-

mo, ne segue che la sua occupazione gli conferisce un pieno diritto sopra di esse.

538. Ma affinchè la occupazione sia legittima, si richiedono nello stato stesso di natura le condizioni seguenti:

1. che la cosa, la quale si occupa, sia di nessuno:

2. che colui, il quale la occupa, abbia l'intenzione che diventi sua e rimanga a sua disposizione:

3. che l'occupante dimostri agli altri con qualche indizio, che la cosa è già occupata, e che vuol esserne esclusivamente il padrone.

Nello stato di società civile, oltre alle condizioni accennate, ve ne sono altre volute dal pubblico bene e dalla tutela più sicura dei diritti di ognuno, la quale spetta al giureconsulto di svolgere e di definire.

539. Che se l'occupazione è il primo fonte della proprietà, il *lavoro* ne è il secondo e più esteso di qualunque altro. Infatti per mezzo del lavoro noi imprimiamo sul prodotto dell'opera nostra il sigillo della nostra personalità, e lo incorporiamo, per dir così, a noi stessi in modo, che niuno può sottrarcelo senza recarci dispiacere ed offesa. Quindi appunto l'addolorarsi e il piangere del fanciullo, ove altri distrugga l'opera delle sue fatiche: quindi l'affetto che l'artefice porta ai frutti del proprio ingegno: quindi quel sentimento universale e costante di disapprovazione nel vedere appropriarsi da alcuno il lavoro di altri; quindi infine la guarentigia di tutti i popoli civili data alla proprietà di quelle cose, che alcuno produsse con l'opera sua. Nel che fare, mentre per una parte le società mantengono inviolato un sacrosanto diritto di natura, per l'altra sapientemente proveggono ai progressi loro; imperocchè non vi ha dubbio, che il lavoro sia il precipuo mezzo, per cui gl'individui e le nazioni progrediscono; e i popoli salgono, per la scala economica, in potenza e in grandezza (Cousin. *Justice et Charité*. Paris 1849 pag. 40).

540. Finalmente copiosissima fonte del diritto di proprietà si è la trasmissione del medesimo dell'uno ad un altro. E diviene diritto alla trasmissione della proprietà quello, *che ha il legittimo possessore di una cosa di renunziare alla proprietà della medesima e trasferire in altri quel diritto, che gli compete*.

Il dimostrare i modi, con i quali la proprietà di una cosa può trasmettersi da uno ad un altro, è subietto, di cui si debbono occupare le scienze del *Diritto Pubblico* e del *Diritto Civile*.

541. Noi, continuando a svolgere l'incominciato argomento, intendiamo di far conoscere, che, se il diritto della proprietà esterna non esistesse nell'uomo, nè gl'individui, nè la società potrebbero corrispondere al loro fine.

542. Tolta affatto la proprietà esterna, vengono pure a togliersi all'uomo i mezzi naturali di conservarsi, di perfezionarsi e di provvedere ai bisogni propri e della famiglia, di attendere alle scienze e alle arti; di dare opera ad ingentilire i propri e gli altrui costumi; di soddisfare in una parola a quei moltiplici istinti, i quali, posti nel cuor suo dalla mano di Dio, tendono sempre a svolgersi e a progredire (Bastiat. *Harmonies Économiques*).

543. A tutto questo può aggiungersi, che scarsi ed insufficienti sono i mezzi di sussistenza, che ci porgono i prodotti naturali del suolo: che questi sono incapaci a soddisfare ai bisogni dell'uomo, se con la sua industria e con l'arte non riesce a moltiplicarli e a renderli più convenienti ai suoi comodi: e che niuno vorrà intraprendere dure fatiche per trarre dal suolo nuovi prodotti, o meglio adattare agli usi umani quelli somministrati dalla natura, ove non venga assicurato di un tranquillo ed esclusivo possesso del frutto dei suoi lavori. Dalle quali cose resulta, che tolta la proprietà esterna vien meno, non solo ogni benefica scienza ed ogni utile professione, ma l'agricoltura stessa ad ogni arte necessaria alla vita.

544. E può dirsi lo stesso della società umana. Imperocchè i prodotti naturali e spontanei della terra sono di lunga mano insufficienti ai bisogni delle diverse nazioni. Per lo che a ristabilire e mantenere l'equilibrio tra i bisogni della popolazione cresciuta e le produzioni della natura, fa d'uopo ricorrere alle produzioni artificiali, frutto delle specolazioni dell'ingegno, dell'opera della mano e principalmente della coltura dei campi (Rossi *Cours d'économie politique*, Bruxelles 1842. T. 1. L. 18-19). Ma queste specolazioni dell'ingegno, queste opere dell'industria, questa coltura dei campi verrebbe meno, ove gli autori non ne avessero assicurato il possesso. Dunque le società umane, senza la proprietà individuale, sarebbero prive ben presto dei mezzi necessari alla conservazione e alla sussistenza loro.

545. Ma supposto ancora, che le società trovassero nel suolo l'offerta spontanea delle cose più necessarie alla vita, è chiaro che non si vedrebbe progresso e perfezionamento di sorta. La storia dimostra, che ove la coltura e l'industria, la

proprietà e il dominio individuale sulle cose non ebbe luogo, ivi si diffuse la miseria, la schiavitù, la barbarie. Al contrario ove la proprietà individuale ebbe protezione e favore, ivi le famiglie e gli stati prosperarono; i costumi s' ingentilirono; crebbero le arti e le scienze; il commercio si dilatò; e a passi di gigante si elevò a nobile altezza il progresso e il perfezionamento intellettuale e morale, economico e sociale degl' individui e dei popoli (Sudre *Histoire du Communisme* Bruxelles 1850)

546. Dalle quali cose dobbiamo concludere, che la proprietà *esterna* è un bisogno dell' uomo, e che Dio stesso, proteggendola con la sua legge *positiva*, sanzionava il comandamento della legge *naturale*.

547. Infatti questa legge impone all' uomo di conservare la esistenza sua e di promuovere la sua perfezione. Ma poichè il diritto alla proprietà è il mezzo di questa conservazione e di questo perfezionamento. Dunque il diritto alla proprietà deriva pure dalla legge di natura e deve esser protetto da questa legge.

548. È ora facile dimostrare come da questo diritto che ha ogni uomo, nasce negli altri il *dovere* di rispettarlo. Infatti l' uomo *deve* riconoscere e rispettare l' essere nell' ordine suo. Ma il diritto di proprietà è il potere, che ha l' uomo, di operare per conservarsi e perfezionarsi. Dunque ciascun uomo ha il *dovere* di rispettare questo diritto, quando non offenda i diritti degli altri.

Offese al diritto di proprietà esterna o alla vita economica.

549. Tutto ciò, di cui abbiamo ragionato fin quì, serve a mostrare, che l' uomo può offendere l' altrui vita economica nei seguenti modi:

1. Col sottrarre le cose al proprietario, o al possessore, che ha presunzione di proprietà:
2. Con abolire, o nascondere il suo diritto a queste cose:
3. Con offendere la sua attività utile, che dicesi industria.

I.

550. Si sottraggono le cose al proprietario qualunque volta si spogliano per lui della utilità loro:

1. Col distruggerle o degradarle per mala volontà diretta, o per volontà indiretta colposa:

2. Col lasciarle intiere, ma allontanandole maliziosamente dal proprietario, sicchè le perda:

3. Col sottrargliele per appropriarsele, come nel furto, nella rapina, nella truffa, e nell'appropriazione di cose perdute:

4. Col ritenere ciò, che si stimava proprio, dopo averlo conosciuto per alieno.

II.

551. Si abolisce o si nasconde il diritto altrui sulle cose

1. Col sopprimere, falsificare, distruggere gli strumenti o i titoli del diritto; o col nasconderli o col sottrarli all'uso del proprietario. Alterando p. e. i confini delle possessioni: facendo testimonianza, perchè altri perda i propri diritti: allegando ragioni erronee per favorire una parte e nuocere all'altra nei suoi diritti:

2. Con ingannare altri, perchè non usi del suo dirittto; o con incuterli timore per lo stesso effetto. Di questo genere di offese sarebbero gli inganni nel contrattare, l'occultare i vizi di ciò, che vendiamo o barattiamo, il nascondere il valore conosciuto da noi e ignoto al venditore di ciò, che acquistiamo.

III.

552. Si offende infine l'attività umana che può volgersi ad utile fine e divenire industria, col diminuire la forza fisica dell'uomo, col porre impedimento alla facoltà di operare, ed anche con offendere le potenze del conoscere e del volere, le quali sono condizioni alla facoltà di operare con arte.

553. Prima però di abbandonare questo argomento ci crediamo in debito di aggiungere poche parole sulla *comunanza dei beni* sostenuta in nome dell'*Eguaglianza* dai moderni oppugnatori della proprietà.

554. Noi non vogliamo discutere, su quali ragioni siansi stabilite le disparità, che osserviamo tra le varie sorti di cittadini. Ma vi sono ineguaglianze, le quali dipendono da intrinseche e incancellabili differenze, poste tra gli uomini dalla natura. Sia che portiamo i nostri sguardi sul mondo fisico, sia che li volgiamo al mondo morale, tutto cospira a rivelarci un numero infinito di varietà e di discrepanze, le quali si risolvono nella universale armonia. Quella Mano che ha distribuito diversamente i climi, le piante, gli animali, alternato le valli

e le montagne, le acque e i continenti sulla faccia del globo, ha pur creato innumerevoli disparità nel genere umano. Profonde e radicali sono le differenze tra le cinque razze, in cui questo viene distribuito dai naturalisti; e noi cominciando dall'Europeo e terminando al Negro della Etiopia vediamo esistere delle *aristocrazie*, non create dall'arbitrio dell'uomo, ma introdotte dallo stesso *Gius* naturale.

Ora la disparità delle fortune non appartiene alla categoria delle artificiali diseguaglianze, ma sì bene di quelle, che sorgono spontanee dagli uomini e dalle cose.

I fatti e il ragionamento valgono a distruggere ogni attentato del *Comunismo* e del *Socialismo*, che ne dipende, contro il diritto della propietà.

555. E venendo al fatto, noi supponiamo che una generazione di uomini si associ sopra il principio della più assoluta eguaglianza, e si stabilisca in un paese deserto, dividendosi il territorio in parti perfettamente eguali.

Siccome bisogna convenire, che tra questi uomini esistono differenze poste dalla natura e relativamente alla loro forza fisica, e relativamente alla loro forza intellettuale; così dopo alcuni anni questa pretesa eguaglianza di proprietà deve essere interamente distrutta. Non tutti quegli abitatori avranno lo stesso numero di figli, e quella parte di ricchezza, che sarà soverchia per il celibatario, non basterà al padre di numerosa famiglia. Non tutti avranno lo stesso grado d'ingegno e di attività, e chi coltiverà meglio la propria terra, e chi saprà imporsi privazioni maggiori o far maggiori risparmi, diverrà in breve più ricco degli altri. E sarebbe ingiustizia punirlo della sua virtù col sottrarli la ricchezza faticosamente cresciuta. Vi saranno pure uomini, ai quali non bastando la sussistenza, dovranno lavorare a prò di altri, e ridursi così alla sorte dei salariati. In questo modo spontaneamente e per necessario destino la sognata eguaglianza sparisce.

556. Venendo poi al ragionamento noi dobbiamo osservare, che la scuola *comunistica* si è servita di tutti i sofismi messi in campo dal *subiettivismo* alemanno.

Infatti dall'ammettere un *assoluto* ontologico nasce l'identità tra l'uomo individuo e l'umanità. Dal che, secondo i comunisti, deriva, che la famiglia, la patria, la *proprietà* debbono essere ordinate in maniera da servire alla comunione indefinita dell'uomo coi suoi simili e con l'universo. Quindi la proprietà diviene rottura di comunismo, sorgente del male; e

la divisione delle famiglie, delle nazioni, dei beni impedisce il libero esplicamento e progresso dell' uomo, e stabilisce l' isolamento, l' individualismo, la *casta*. La famiglia perciò, per non essere una *casta*, non deve più riconoscere il diritto del padre sulla consorte e su i figli: la città non deve essser più sottoposta ad alcuna legislativa potenza: la proprietà materiale non deve più legarsi ad alcun individuo, nè passare da uno all' altro per titolo di eredità, di donazione, di compra e vendita, o in altra maniera.

557. Sono queste le conseguenze, che derivano dal panteismo moderno, che è subiettivo. Infatti ammesso, che l' uomo sia una manifestazione dell' *assoluto*, e che il suo ultimo destino consista nel maggiore esplicamento e progresso possibile delle facoltà sue nel ciclo dei beni presenti, il panteista è obbligato a considerare come un egoismo la proprietà, e come una oppressione l' ineguaglianza di qualunque specie, la quale inceppa il progresso e introduce una divisione nella società, che non può raggiungere la sua perfezione fuorchè nella comunione assoluta di tutti i mezzi e di tutti i diritti.

558. Ora siccome questa comunione non può divenir reale, se non colla creazione di un nuovo ordinamento sociale; così il panteista propose il sistema del socialismo, in cui chi possiede è la società, non l' individuo; e i soci o cittadini sono gli amministratori, tra i quali debbono ripartirsi i beni a norma di una legge da determinarsi da essi medesimi.

È facile il ravvisare, che questa società, in cui esiste l' amministratore e l' amministrato, il preside e il presieduto, la proclamata eguaglianza è una contraddizione e un assurdo.



§. 6.

Doveri, i quali nascono dalla lesione dei diritti altrui.

SOMMARIO

La proibizione di offendere gli altrui diritti include i doveri di risarcirli se violati = Quali siano questi doveri = Elementi dell' atto offensivo = Il danno può esser fisico o morale = L' offensore deve desistere dall' offesa, e abolire il danno, se non può abolire l' offesa = La riparazione deve farsi con spirito d' amore = Si debbono riparare anche le offese fatte altrui mediatamente = Come si possono offendere mediatamente gli altri = Come debbono ripararsi le offese fatte all' altrui vita intellettuale e morale = Quando cominci il dovere della restituzione = Come debba adempirlo il possessore di buona fede = Come il possessore di mala fede = Come il possessore di fede dubbia = Altre cause, dalle quali nasce il dovere di restituzione = Perchè ai doveri di riparazione e di restituzione si aggiunga in questo luogo il dovere della fedeltà alla promessa = Condizioni, che rendono obbligatoria una promessa = Che sia la *materia* della promessa = Che sia il *subietto* = Che l' *obietto* = In che consista l' atto della promessa = Quali ne sieno le forme = Per quale difetto il dovere della promessa si cangi in quello di riparazione.

FONTI. = Del Rosso *Appunti di filosofia morale*.

559. Benchè la formula imperativa *non fare agli altri quel che non vorresti per te* (477), esprima doveri proibitivi o negativi verso gli altri uomini; pure include qualche cosa di positivo. La proibizione di *offendere* gli altrui diritti include il dovere di risarcirli nel miglior modo possibile, se gli abbiano violati.

560. Ora l' uomo ha il diritto alla sua proprietà personale (§. 3. 505. e segg.): ha diritti acquisiti di proprietà materiale ed esterna. Quindi ogni qualvolta l' uomo abbia lesi questi diritti, e perciò mancato ai propri doveri, è tenuto a praticare quei mezzi tutti, che sono in poter suo per risarcire l' offesa.

561. Questi mezzi possono ridursi ai seguenti:

1. Al dovere di riparazione;
2. Al dovere di restituzione;
3. Al dovere di fedeltà alla promessa.

E noi lasciamo ai moralisti ed ai giurisprudenti la trattazione di questi subietti in tutta la estensione loro: ci limitiamo ad indicare per sommi capi quanto stimiamo esclusivamente necessario alle presenti istituzioni.

1. *Dovere di riparazione*.

562. Ogni qual volta è violato il precetto di non offendere, è esistito un' *offesa*, un *offensore*, un *offeso*.

L'offesa contiene due idee: ingiuria e danno. L' ingiuria è nell' atto offensivo, positivo o negativo che sia: il danno è qualunque *spoglio* o impedimento all' acquisto di qualche cosa onesta o lecita.

L'offensore è l' autore libero del *fatto* veramente e propriamente offensivo.

L' offeso è colui, il quale fu colpito dall' offesa, e fu spogliato o impedito.

563. Or questa offesa continua, finchè l' offensore o non desista dall' offendere o non ripara all' offesa.

564. E il danno può esser fisico o morale. Imperocchè l' uomo ha una proprietà *interna*, alla quale non può rinunziare, e la quale acquista con l' esercizio di tutte le sue facoltà intellettuali e morali; come ha una proprietà *esterna*, la quale nasce dall' impiego della sua attività sulle cose.

565. A riparare l'offesa è necessario, che l'offensore ponga in opera, con spirito di amore, tutte le *azioni* convenienti a riporre per quanto è in lui, ogni cosa nello stato, in cui era avanti l' offesa medesima.

566. Non basta perciò desistere dalla offesa, e non dare altrimenti opera, e seguito volontario o colpevole all'atto offensivo già prodotto. Bisogna, che gli effetti dell' atto siano aboliti nell' offeso: altrimenti egli offende finchè dura l' effetto dannoso. Sicchè se non può farsi, che l'offeso sia stato ingiuriato, si faccia almeno che non rimanga *danneggiato* di più; e così che non esistano le conseguenze e il seguito dell' offesa.

567. E la riparazione deve farsi, come abbiamo detto (565) *con spirito di amore*. Imperocchè se nella vita esteriore e *civile* si cerca il solo fatto riparativo, nella morale si cerca la

intenzione ed il fine prima che il fatto. Per lo che l'offensore, il quale intende di cessare dall'offesa e riparare in qualche modo al mal fatto, deve prima desiderare e volere il bene dell'offeso, deve farlo e stendere i suoi atti *riparatorj* quanto si stende il suo *desiderio* finchè è possibile. Di qui la misura della riparazione e i suoi caratteri.

568. E si avverta, che non solo sono obbligati a riparare l'offesa coloro che per se e immediatamente offendono gli altrui diritti; ma quelli pur anco che gli offendono per mezzo di altri.

Ora questa offesa mediata può procurarsi in diversi modi, cioè:

1. Col comando;

2. Col consiglio;

3. Con un consentimento, che sia causa efficiente del danno. Il giudice p. e. che dà il proprio voto per una sentenza ingiusta, é causa reale dell'ingiustizia;

4. Con l'adulazione, con lusinghe, con lodi, con rimproveri, con ischerni, con protezione. Chi dà ricetto a un malfattore, o tiene in deposito le cose, che sa essere state da esso rubate, si rende colpevole d'ingiustizia;

5. Col favorire colui, che medita il delitto. Così il fabbro, il quale somministra false chiavi, conoscendo l'abuso colpevole che ne sarebbe fatto, partecipa all'immoralità dell'azione;

6. Col concorrere, come causa negativa, all'altrui danno. Il servitore p. e. è obbligato d'impedire, che gli estranei rechino danno al padrone. Se non lo fa, potendolo fare, è complice dell'ingiustizia.

7. Finalmente col non palesare l'autore del danno, qualora per ufficio sia obbligato di denunziarlo. In questo caso sarebbero coloro, i quali sono preposti, dai comuni o dai privati, alla custodia dei boschi.

569. E la riparazione alle offese, le quali specialmente colpiscono la vita economica dell'uomo, non è di tal natura da non potersi in qualche maniera convenientemente eseguire. Ma non può dirsi lo stesso di quelle offese, le quali percuotono direttamente la vita *intellettuale* e la vita *morale*. In questo non è meno certo il dovere della riparazione; ma non è egualmente agevole. Chi ripara alla perdita della verità, della virtù, del credito, della riputazione? Si beve facilmente l'errore ed il vizio; ma chi sa, chi può, chi vuole tornare alla verità e alla virtù? Si accolgono le accuse, ed anco le calunnie che di-

struggono il credito, l'opinione, l'onore altrui; ma chi crede alle ritrattazioni, le quali sono pure un dovere della riparazione?

570. Che se immensi ed incalcolabili sono i danni, che può cagionare l'offesa ai beni dell'intelletto e del cuore, e alla integrità della buona fama, non perciò l'offensore è esonerato, in forza delle difficoltà, di ripararli, dal tentare tutte le vie per essere assoluto dal male commesso.

571. È suo dovere riparare alle offese ai beni dell'animo:

1. Col ritrattar la menzogna, col correggere la falsa e dannosa dottrina, coll'infondere quelle cognizioni, che fortificano l'intelligenza, e con impedire, per quanto è in lui, quei perniciosi effetti, ai quali dette origine negli altri la diffusione dei suoi errori:

2. Col promuovere un soddisfacimento per i gaudii rapiti e per i cagionati dolori:

3. Col ricondurre nel sentiero della virtù con esempi migliori, con avvertimenti e con esortazioni coloro, che furono traviati dallo scandalo e dalla seduzione.

572. È pur suo dovere riparare alle offese fatte all'altrui riputazione:

1. Col procurare, che sieno riconosciute le buone qualità dell'offeso da chi promosse o cooperò alla detrazione:

2. Col revocare l'ingiuria presso tutti coloro, che la udirono, da chi colpì altri con la calunnia.

2. *Dovere della restituzione*.

573. Se con lo spoglio o con l'impedimento offensivo ed illecito si contrae l'obbligazione positiva della riparazione, col fatto del possesso delle altrui cose giudicandole nostre, non si può acquistar diritto di ritenerle. Il diritto di proprietà costituisce nel proprietario la facoltà di riavere il suo, qualora gli sia stato tolto, e pone l'altro uomo nel dovere giuridico di restituirglielo.

574. Il dovere della restituzione comincia adesistere quando si conosce la cosa esser d'altrui.

575. E qui fa d'uopo distinguere a qual classe appartenga il possessore della roba altrui.

1. Vi è il possessore di *buona fede*, il quale ritiene come *sua* la cosa d'altri, senza avere alcun dubbio sulla legittimità del suo possesso.

2. Vi è il possessore di *mala fede*, il quale sa o è debitamente avvertito non esser *sua* la cosa da lui posseduta.

3. Vi è il possessore di *fede dubbia*, il quale dubita se realmente sia *sua* la cosa da lui ritenuta.

576. In forza di ciò, che abbiamo detto (573 e 574), il possessore di buona fede, allorchè viene a conoscere esser di altri la cosa da lui posseduta, e non legittimamente prescritta (1), ha l'obbligazione di restituire al proprietario la *cosa*, e i *frutti*, in quanto però quella o questi *sussistano* o in se o nel prezzo.

577. Il possessore di mala fede è obbligato di restituirla, se ancora sussiste, a chi di diritto; o di pagarne il valore se più non sussiste.

È pure obbligato a restituire i frutti percetti e quelli, dei quali ha privato il proprietario. Può per altro dedurre dai frutti, che è obbligato di restituire, le spese fatte per raccoglierli e per conservarli; e può ritenere i frutti, che dipendono unicamente dalla sua Industria, perchè il proprietario non ha diritto ai frutti indipendenti dalla cosa medesima.

È obbligato di risarcire il danno prodotto al proprietario, usurpando o ritenendo scientemente e ingiustamente l'altrui. Ma ha il diritto al rimborso delle spese *necessarie* ed *utili* per conservare la cosa.

È finalmente obbligato a restituire la cosa stessa o il prezzo equivalente, qualora anche per caso fosse perita, mentre non sarebbe ciò avvenuto nelle mani del proprietario.

578. Per decidere se il possessore di fede dubbia sia nell'obbligo di restituire, bisogna esaminare, se il dubbio sia nato al momento dell'acquisto, o dopo avere acquistata la cosa.

Nel primo caso, qualora adoprata ogni diligenza venga a scuoprire essere d'altrui la cosa, deve restituirla al legittimo possessore con i frutti ottenuti, salvo il diritto di rivalersi sulla persona, dalla quale l'ottenne. Questa obbligazione però non nasce, qualora abbia una *morale* certezza, che la persona, dalla quale l'ottenne, era il legittimo proprietario.

Nel secondo caso, in cui il dubbio sorge dopo l'acquisto,

(1) La prescrizione è un modo di acquistare un diritto o di liberarsi da un'obbligazione, mediante un possesso continuato per un certo spazio di tempo e sotto le condizioni stabilite dalla legge. Una di queste condizioni si è, che la prescrizione sia fondata sulla *buona fede*.

il possessore deve intraprendere le indagini stesse indicate nel primo caso; e qualora il vero proprietario si presentasse, ha il dovere della restituzione della cosa e dei frutti percepiti dal momento in cui cominciò a dubitare.

579. E qui saremmo tratti a soverchia lunghezza, ed oltrepasseremmo i limiti segnati a queste istituzioni, se tutte pretendessimo indicare le varie cause, dalle quali nasce il dovere della restituzione. Accenneremo soltanto, che l'appropriarsi furtivamente o con violenza le cose altrui, l'usar frode nella mercatura e nelle arti, il trascurare le obbligazioni proprie d'impieghi pubblici e privati, il ricusarsi di soddisfare ai tributi stabiliti dalle leggi dello Stato, l'esigere senza necessità esorbitanti e gravissime imposte (S. Tommaso *Sum*: 2. 2. q. 66. *Art.* 8.), sono altrettante violazioni ai diritti della giustizia, le quali domandano riparazione o restituzione.

3. *Dovere di fedeltà alla promessa.*

580. La fedeltà alla promessa non è, a vero dire, un dovere, il quale nasce dalla lesione dei diritti altrui; ma noi abbiamo designato a tale argomento questo luogo, perchè essendo la promessa un contratto con cui una persona si obbliga a dare o a fare una cosa in favore di un'altra, ne segue, che diviene obbligatoria in virtù dell'accettazione della persona, in favore della quale è stata fatta, e che acquista il diritto che le sia mantenuta. Il mancarvi sarebbe perciò violazione di un diritto acquisito.

581. Il mantenimento della promessa è dunque un dovere giuridico, e come tale la ragione collettiva del genere umano lo ha sempre considerato, e per tale fu ritenuto da tutte le istituzioni sociali.

582. Affinchè però la promessa sia obbligatoria sono necessarie alcune condizioni. Queste consistono 1. nella materia della promessa, che è il servigio altrui: 2. nel subietto, che s'impegna a prestarlo, che diviene il subietto della promessa; 3. in quello, che la riceve, il quale ne è l'obietto: 4. nell'atto della promessa, che congiunge il subietto all'obietto, e rende l'uno debitore, l'altro creditore del servigio.

583. Ora la *materia* della promessa è un fatto convenuto, utile, interessante a quello, cui si presta. È pure un fatto lecito; perocchè altrimenti non potrebbe costituire nè dovere, nè diritto. È un fatto possibile, perchè non può prestarsi, nè

esigersi ciò che è impossibile, o che dopo la promessa diviene tale.

584. Il *subietto* della promessa è un essere umano nello stato di perfetta moralità e sviluppo intellettivo e morale.

585 L' *obietto* della promessa è necessariamente una persona giuridica atta al diritto, la quale possa perciò volerlo ed accettarlo, e quindi ne intenda la essenza e la utilità.

586. L'atto della promessa è il congiungimento degli animi della persona che dà e di quella che accetta, congiungimento intellettuale, morale e giuridico.

587. Le forme poi dell' esecuzione della promessa saranno quali le stabiliva la promessa stessa nella intelligenza di ambedue le parti; talchè i termini della convenzione determinano i termini della esecuzione.

588. Che se per volontà del promittente avvenga qualche mutazione nelle condizioni sopraccennate e non consentite dall' obietto della promessa, questo difetto colpevole cambia il dovere della promessa in dovere di riparazione; perocchè contiene un'offesa.

---

§. 7.

Doveri verso i defunti

SOMMARIO

Il dovere generale verso i nostri simili comprende anche il dovere verso i defunti = La giustizia vuole, che non si leda l'onore personale del defunto = Comanda la preghiera per la di lui anima = Che si abbia riguardi al di lui corpo = Che si adempia alla di lui ultima volontà.

FONTI. = LINCHTENFELS *Istituzioni di filosofia morale*.

589. Il dovere generale verso i nostri simili comprende anche il *defunto*; perocchè questi esiste ancora come essere razionale, quantunque non *coesista* con noi come essere sensibile. Ma per questa seconda circostanza appunto quel dovere può ricevere importanti modificazioni.

590. E primieramente in ordine all'anima del defunto, la giustizia vuole, che niuno attenti all'onor suo personale, e prescrive anzi difesa, conservazione e propagamento della reminiscenza dei suoi meriti effettivi. Il contrario dimostrerebbe dispregio al dovere di non offendere.

591. È pur dovere per noi la preghiera, l'oblazione, il sacrificio, affinchè l'angelo del perdono la riponga nelle mani di Dio.

592. Riguardo poi al suo corpo, il dovere prescrive al vivente di astenersi da qualsiasi maltrattamento, come da insolente guasto, o da atti disonorevoli; e comanda sepoltura decente. Ed è universale ed antica l'osservanza dei viventi al la spoglia dei trapassati.

593. E qui non sarà inutile l'avvertire essere obbligazione del Governo e dei particolari di adoperare ogni diligenza per assicurarsi della morte di un uomo. Non sono rari i casi di una morte apparente; e colui, il quale ha il debito di vigilare sul creduto cadavere, potrebbe trascorrere per negligenza all'omicidio.

594. Finalmente riguardo alla *condizione esteriore* del defunto, il superstite ha il dovere di riconoscerne e di adempierne gli ultimi voleri in quanto essi sieno fisicamente e moralmente possibili ad eseguirsi. In questo modo noi dimostriamo la stima nostra verso la personalità sua, e il nostro amore perseverante verso di lui.

595. Questo dovere però è limitato dai diritti e dagli altri doveri dei superstiti. E lo Stato, o il Governo, il quale deve ordinare e sostenere i diritti e le obbligazioni dei cittadini, deve pure determinare le condizioni per la validità dei voleri ultimi di un defunto.

ART. 2.

Dei doveri di carità, e loro divisione.

SOMMARIO

L' amore di chi eseguisce i doveri di giustizia e l' utilità prodotta in chi gli riceve sono limitati = A questi doveri debbono aggiungersi quelli di *carità* = Perchè non vogliamo chiamarli doveri di benevolenza = La carità è universale = Differenza tra i doveri di carità e quelli di giustizia = Come si diffonda e si eserciti la carità = Dalla carità discendono i doveri di benevolenza e quelli di beneficenza.

FONTI. = Del Rosso *Appunti di filosofia morale*.

596. Nei soli doveri di giustizia l' amore ha un esercizio troppo debole e limitato; come è troppo scarsa l' utilità, che produce avuto riguardo alla vita affettiva che lega insieme la umanità, all' ordine voluto da Dio, ai bisogni e alle inclinazioni dell' uomo.

597. Quella voce, la quale comanda all' uomo *di non fare agli altri ciò che non vorrebbe per se*, non completerebbe i reali vantaggi della umana famiglia, se non gli aggiungesse: *fai agli altri ciò che vorresti fatto a te stesso*. L' uomo non può essere senza una vita affettiva, nè può darsi vita affettiva senza benevolenza, nè benevolenza vera senza beneficenza, nè beneficenza senza doni e senza sacrifici. Le forze umane debbono reciprocamente comunicarsi. Quindi il bisogno che alla *giustizia* si unisca la *carità* o l' amore di tutti gli uomini in Dio; che questa carità sia ordinata; e che ai doveri di giustizia si congiungano i *doveri di carità*.

598. E noi gli chiamiamo doveri di carità, anzi che, come altri moralisti, doveri di benevolenza e di beneficenza; perocchè mentre la benevolenza e la beneficenza sono prodotte dall' amore degli uomini per una simpatia naturale, la carità è l' amore degli uomini ordinato all' amore di Dio.

599. Per questo se la compassione corre al soccorso del sofferente: se l' amore sensuale ha un obietto determinato: se

l' amicizia è diretta ad una o ad alcuna persona: se la riconoscenza ha per termine il benefattore: se l' amore di patria ha per confini le mura di una città o le frontiere di una nazione, la carità è un amore universale, che abbraccia l' intero universo, e si stende sugli uomini tutti, sia che lo meritino o no, sia che dimostrino riconoscenza o ingratitudine, siano amici o nemici.

600. Esiste perciò una grande differenza tra i doveri di *carità* e i doveri di *giustizia*. Questi hanno sempre per *materia* del loro esercizio l' altrui, per *atto* il rendere a tutti ciò che è di loro diritto. Quindi corrispondono sempre al diritto di quello che può esigere il compimento dell' atto, e sono essenzialmente doveri giuridici. I doveri di carità all' opposto si esercitano dall' uomo col *sacrificio* proprio, hanno per materia il *suo* e non l' altrui; e quindi non sono nè possono essere doveri giuridici. Per lo che l' adempimento dei doveri di giustizia si possono esigere da Dio e dall' uomo: l' esercizio della carità può implorarsi dall' uomo, ma può esigersi solamente da Dio.

601. Ora la carità degli uomini essendo essenzialmente *espansiva* si diffonde con la *benevolenza* e con la *beneficenza*, cioè col *volere* e col *fare* agli altri tutto il bene possibile *in ordine a quell' Ente*, che lo impone all' uomo.

602. Di qui i doveri della carità distinti in *doveri di benevolenza* e in *doveri di beneficenza*.

---

§. 1.

Doveri di benevolenza.

SOMMARIO

L' amore di se e l' amore degli altri sono due fatti fondamentali dell' umana natura = Da che nasca questo doppio amore = Come la morale debba regolare l' antagonismo di queste due tendenze = La formula di questa regola si trova nel Cristianesimo = Dall' amore per gli altri derivano tutti gli atti di benevolenza = Questi atti di benevolenza sono un dovere = Debbono esser però regolati dalla ragione = Quindi la benevolenza deve essere *disinteressata* = Deve essere *prudente* = Deve essere *ordinata* = Quale benevolenza debba avere il beneficato verso il benefattore = Quale sia quella dell'amico verso l' amico.

FONTI. = Bautain *Philosophie Morale* — Del Rosso *Appunti d' filosofia morale* — Pestalozza *Morale*.

603. L'amore di se e l' amore degli altri, l'*idiopatia* e la *simpatia*, sono due fatti fondamentali della nostra natura, i quali nella pratica della vita si uniscono, ma non si confondono insieme.

604. Essi nascono dal carattere generico e dal carattere individuale di ciascun uomo. Come individuo, l'uomo si conosce distinto da ogni altro, e conoscendosi tende a conservare e a perfezionare se stesso. Di qui la coscienza e l' amore di *se*. Come uomo, ognuno appartiene all' umanità, fa parte della umana famiglia, e non vive più *in* se e *per* se, ma nel tutto, in cui è compreso. Di qui i legami indissolubili, che uniscono ciascun uomo ai suoi simili; legami fisici per la somiglianza perfetta dell' organismo, legami intellettuali per le stesse facoltà tendenti alla cognizione del vero, legami morali per la identità del fine e della legge regolatrice. Così ciascun uomo vive in se e negli altri: sente ciò che è in se, e ciò che avviene negli altri: ed, amando se, è portato all' amore degli altri.

605. La morale deve regolare l' antagonismo di queste due tendenze, coordinandole allo stesso fine; e l' uomo, senza per-

dere la propria individualità e la libertà sua, deve sentire il dovere di non limitare in se la vita affettiva, ma di perfezionarla con estendere il circolo dell'affetto medesimo, con unire l'esistenza propria a quella dei suoi simili, con vivere in unione con essi; unione, la quale è lo scopo dell'educazione provvidenziale del genere umano.

606. E questa verità è espressa divinamente nel Cristianesimo in quelle solenni parole *amerai il prossimo tuo come te stesso*. Dal che nasce, che lo spirito cristiano è essenzialmente unitivo; perocchè non facendo distinzione alcuna tra il greco ed il barbaro, tra il libero ed il servo, tra l'ignorante e il sapiente, tra il ricco ed il povero, vuole tutti compresi nella legge universale dell'amore.

607. Dalle quali cose deriva, che tutti gli atti di benevolenza, virtù che inclina l'animo a volere altrui tutto il bene possibile in ordine a Dio, dipendono da questo amore per gli altri.

608. Questi atti di benevolenza sono perciò un dovere per l'uomo. Infatti se l'uomo non sentisse che l'amore di se, è chiaro che egli tenderebbe ad assorbire, per dir così, in sè medesimo tutto ciò che è in relazione con lui. E siccome ciascuno avrebbe la stessa tendenza; così il principio della forza sarebbe sostituito a quella della ragione, nascerebbe il disordine, e la volontà del creatore sarebbe pervertita dalla volonta della creatura. Se poi l'uomo non sentisse, che il solo amore per gli altri, in questo caso ciascuno tenderebbe a dare altrui e non a ricevere, e la conservazione ed il perfezionamento della umana personalità sarebbe impossibile. Ma se l'uomo tempera l'amore di se con l'amore degli altri, allora l'ordine delle cose ricomparisce, la volontà del creatore è adempita, e la simpatia universale conduce ogni uomo al suo fine. Ora se è un dovere per l'uomo lo stare nell'ordine e il cooperare a quest'ordine, è dunque un dovere per l'uomo l'amore degli altri, il *volere* cioè agli altrl tutto il bene possibile.

609. Questa benevolenza però, o l'amore universale degli uomini, che si stende dall'uno all'altro confine del mondo, non deve essere un movimento istintivo della natura, ma un moto regolato della ragione. Infatti niuna azione anche interna può dirsi *giusta* se non è conforme alla verità, prima regola di ogni rettitudine, può dirsi *buona* se non conveniente alla conservazione e perfezione dell'umana natura, può dirsi *onesta* se non è diretta al suo fine. E poichè spetta alla retta ragione il far conoscere all'uomo la giustizia, la bontà e l'onestà di

una azione; dunque anche gli atti della benevolenza debbono esser guidati dalla ragione.

610. Ora la ragione appunto prescrive all'uomo, che la sua benevolenza sia *disinteressata*, sia *prudente*, sia *ordinata*.

Se infatti la benevolenza avesse un fine interessato, non vi ha dubbio, che parteciperebbe troppo a quell'egoismo, il quale concentra le cose in se stesso e per se stesso, e quindi toglie all'amore degli altri quanto doveva dar loro e quanto ha preso per se. Oltre a ciò siccome il fine della benevolenza è quello di volere agli altri il maggior bene possibile *in ordine a Dio*, perciò non deve cercare l'interesse proprio, ma quello degli altri e di Dio.

611. E la nostra benevolenza, la quale deve esser secondo l'ordine, deve esser pure prudente. L'uomo deve regolare l'amor suo in modo, che non solo sia diretto all'unico e vero suo fine, ma ancora che non faccia nascere in lui alcun pentimento. Una benevolenza non guidata da prudenza può suscitare nell'animo passioni non convenienti nè alla santità del dovere, nè alla dignità altrui. In questo caso essa non è più ordinata al suo fine, e l'uomo trasforma l'amore dei beni obiettivi in quello dei subiettivi. La benevolenza, per essere prudente, deve liberarsi dai legami del corpo, che la limitano nello spazio al ristretto circolo dell'individualismo, diffondersi nella umanità tutta intera, ed amare Dio nell'uomo.

612. Nè il dovere di una benevolenza universale esclude che possa e debba essere esercitata con intensità maggiore verso gli uni che verso gli altri. Imperocchè la benevolenza non può essere in opposizione con la giustizia. Ma siccome in ciascun uomo esiste la stessa natura, la stessa dignità, la ragione stessa di fine; così nessun uomo deve essere escluso dal nostro amore, e dalla nostra benevolenza. Per lo che l'istesso uomo malvagio, e gli stessi nostri nemici debbono averne posto nel nostro cuore.

L'immoralità infatti d'un uomo non toglie che ei sia nostro prossimo, e che possa ancora emendarsi. Di più mancando egli al proprio dovere non è una ragione da indurre noi a non adempiere al nostro.

Riguardo poi al nostro nemico dobbiamo considerare, che se è in lui una malvagia volontà contro di noi, è pure in lui la umana natura, la quale richiede da noi benevolenza. Per lo che quando G. C. c'imponeva il precetto di *amare i nostri*

nemici (S. Matt. cap. 5), non domandava una impossibile cosa; ma spiegava la legge della stessa nostra ragione.

È ben vero però, che le relazioni stabilite dalla stessa natura, o nate per circostanze di vita ci uniscono ad alcuni dei nostri simili con maggiori vincoli che ad altri. Perciò la nostra benevolenza deve essere ordinata secondo i diversi gradi di queste relazioni. Così la nostra benevolenza comincierà verso i parenti, e trapasserà ai benefattori, agli amici, ai concittadini, per abbracciare poi tutti gli uomini con una intensità proporzionata alla forza dei legami con ciascuna classe di questi uomini.

613. Questo pensiero richiederebbe più ampio sviluppamento; ma noi avremo luogo di vederlo a suo tempo. Cogliamo per altro questa occasione per parlare dei sentimenti che deve nutrire nell' animo il *beneficato* e *l' amico*, i quali hanno speciali doveri, che si connettono con quelli di benevolenza.

614. La gratitudine, cioè il sentimento misto di stima e di amore verso il benefattore, e di volontaria umiliazione di se medesimo, è il dovere del beneficato. Infatti per una parte l'amore chiama l'amore, e il beneficio, che ne è una prova, deve eccitare nell'animo del beneficato un ricambio di affetto particolare. Per l'altra parte se è naturale, che il beneficato provi un certo rincrescimento per avere ricevuto anzi che dato, è pur vero, che se questo rincrescimento nasce dal sentimento della propria miseria, allora diviene morale e virtuoso.

E qui si osservi, che se la gratitudine è un sentimento e una *reazione* del cuore, deve pur essere volontaria e spontanea.

615. L' amicizia poi *considerata nell' individuo* è « un sen-« timento di particolare benevolenza, che c' inclina a voler be-« ne ad alcuno, accompagnato dal desiderio di una piena cor-« rispondenza di affetti »

Ora questa definizione contiene in se due concetti; quello cioè dell' amore speciale, che si porta all' amico, e quello della corrispondenza desiderata. Il primo è il concetto generale della benevolenza: il secondo è quello che lo specifica per l' amicizia.

616. L' amicizia non è dunque soltanto una certa benevolenza; ma un sentimento di preferenza, che tende ad unirsi intimamente con l' amico per trovare in lui un altro se stesso, e per ricevere da lui al bisogno la consolazione e la forza.

617. Dal che deriva, che se le anime sono unite per la fede, per la pietà e per il sentimento del bene, l' amicizia ha

fermissimo il fondamento. Ma se nasce dalla somiglianza dello spirito e delle idee, allora è meno sicura; perchè i pensieri dell'uomo cangiano come l'uomo. Se è prodotta dalla corrispondenza degli affetti inferiori, è anche più debole; perchè variabilissimi sono i sentimenti, che provengono dal temperamento e dalla fantasia. Se infine si è formata per l'interesse, per la posizione o per circostanze fortuite, allora non è che una apparenza poco durevole *Vi è l'amico secondo i tempi, il quale nel giorno della tribolazione sparisce; e vi è l'amico della mensa, il quale nel giorno della necessità non rimane*. (Eccl. cap. 6).

618. E qui siccome trattiamo questo subietto in ordine al *sentimento* della benevolenza, considerata come un dovere; così usciremmo dall'argomento, se c'intrattenessimo a dimostrare la necessità di esere prudenti nello *scegliere* gli amici, e di esser costanti nel *conservarli*, come devieremmo dal nostro fine, se tutti svolgessimo gli uffici particolari dell'amicizia.

Passiamo ai doveri di beneficenza.

---

§. 2.

Doveri di beneficenza.

SOMMARIO

Che sia la beneficenza = Questo dovere è comandato dalla ragione e dalla religione = Gradi di questo dovere = E il principio, da cui deve muovere la vera beneficenza, è divino = È pur divino il suo fine = Mezzi, dei quali l'uomo deve servirsi per fare il bene altrui.

FONTI. = Bautain *Philosophie morale* — Del Rosso *Appunti di filosofia morale*.

619. Se la benevolenza è il dovere, che ha l'uomo di *volere* tutto il bene possibile ai suoi simili in ordine a Dio, la beneficenza è quello di farlo.

620. E l'esercizio di questo dovere, che non è *giuridico*, ma morale, è comandato all'uomo dalla ragione, come dalla religione:

1. Infatti se noi dobbiamo amare la natura umana, ovunque si trova, dobbiamo amarla e in noi stessi e negli altri. Ora noi non ci limitiamo soltanto ad arrecare alcun danno a noi stessi, ma tentiamo ogni via per procurarci il maggior bene possibile. Dunque vuole ragione, che non solo non offendiamo gli altri, ma che *facciamo* loro tutto il possibile bene:

2. Che se poi interroghiamo la religione, sentiremo risponderci, che è dovere dell'uomo il fare agli altri ciò, che egli vuole sia fatto dagli altri a se stesso (S Matt. cap. 7): il far parte al bisognoso dei propri beni (S. Paolo agli Ebrei cap. 16): il far bene anco agli stessi nemici (S. Luca cap. 6).

621. E due sono i gradi di questo dovere: il primo consiste nel prestare altrui tutti gli ajuti di vera necessità; il secondo nel promuovere con tutte le opere, che sono in nostro potere, il maggior possibile benessere dei nostri simili.

622. Prima però di procedere più oltre dobbiamo stabilire che la beneficenza può esser *pubblica* e *privata*. Noi intendiamo parlare di questa, lasciando alle scienze economiche la trattazione dell'altra. Studieremo perciò *come* debba essere la beneficenza nell'uomo *individuo*; e senza occuparci del *come* debbono essere dirette le istituzioni di beneficenza pubblica, perché servano a migliorare le condizioni materiali e spirituali del popolo, indicheremo solamente quale spirito deve portare l'uomo *individuo* in queste pubbliche istituzioni.

623. E per conoscere *come* debba essere la beneficenza nell'uomo individuo, esaminiamo da quale principio debba muovere, a qual fine debba tendere, di quali mezzi debba servirsi, affinchè apporti agli altri il desiderato miglioramento.

624. Ora il principio, da cui deve muoversi la vera e onesta beneficenza, non può essere che Dio. Infatti se nasce da simpatia naturale e spontanea provocata dall'impressione dell'essere sofferente, la beneficenza ha il suo principio nell'organismo facilmente eccitabile, il quale opera sul sentimento e spinge la volontà all'azione. Se è prodotta dal desiderio di comparire generosi e di accattare pubblica lode, il suo principio è egoistico, e governato dalla vanità e dalla passione. Ma se è il resultamento di un'anima, la quale opera unicamente per il bene dei nostri simili, ed è preparata ai più nobili sacrifici, allora il suo principio è la carità, cioè lo spirito stesso di Dio,

il quale si comunica all' uomo, e lo eleva con la infusione del suo amore sino alla potenza di amar come lui. Il principio della vera beneficenza è dunque divino.

625. Che se il principio, da cui muove la vera beneficenza, è divino, deve essere pure divino il suo fine. Infatti con essa l' uomo con una espansione diffusiva *dà* a chi è manchevole di qualche cosa. Ora questa diffusiva espansione non sarebbe morale, se non fosse in ordine a Dio. Dunque il fine della beneficenza è divino.

Ed è appunto questo altissimo fine, che sostiene l' uomo nel beneficare; perocchè l' egoismo, il quale forma facilmente gl' ingrati, ritrarrebbe le anime generose dal beneficio, qualora operassero per solo naturale motivo. Che se l' ingratitudine non sconforta l' uomo saggio dal beneficare, si è perchè opera in ordine a Colui, che tutto conosce, e sà dare a ciascuno la meritata mercede.

626. Finalmente ad ottenere il miglioramento di chi abbiamo il dovere di beneficare, la ragione suggerisce i mezzi seguenti:

1. Conoscere più completamente, che sia possibile, gli altrui bisogni.
2. Proporzionare a questi bisogni la quantità del soccorso.
3. Preferire quel soccorso, il quale meglio rispetta l' altrui dignità. Dare p. e. lavoro invece della limosina, che spesso può umiliare il beneficato.

§. 3.

Opere di beneficenza corrispondenti ai bisogni altrui.

SOMMARIO

Quali bisogni deve prendere di mira la beneficenza = Opere di beneficenza nell' ordine fisico = Opere di beneficenza nell' ordine spirituale = A queste opere di beneficenza debbono aggiungersi quelle, che riguardano la difesa altrui in ogni maniera di pericoli = La beneficenza non deve ledere la giustizia.

FONTI = Del Rosso *Appunti di filosofia morale* — Bautain *Philosophie morale*.

627. Quali sono gli altrui bisogni, tali sono le opere di beneficenza, con le quali l'uomo ha il dovere di sovvenirvi. Questi bisogni possono essere di due specie, o riguardo al corpo, o riguardo allo spirito dell'uomo. Ai primi deve corrispondere una beneficenza di ordine materiale: ai secondi quella di ordine spirituale.

628. L'uomo ha bisogno di nutrimento, di vestito, di abitazione, di salute, di forza, di libertà nell'azione: la beneficenza deve soccorrerlo, ove ne venga a mancare. La religione e la ragione concordano qui pure nell'imporre questo dovere.

1. La povertà lo costituisce nell'impotenza di supplire al vitto, al vestito, all'abitazione, o perchè non può lavorare, o perchè non ha lavoro, o perchè non gli basta; è opera di beneficenza il procurarglielo, o somministrarli i mezzi di procurarselo per via di lavoro.

2. La malattia lo priva delle forze, e della salute necessaria a sussistere e a conservarsi; è opera di beneficenza di visitarlo, di assisterlo, di soccorrerlo con quei modi, che suggerisce la circostanza.

3. Il delitto gli ha tolta la libertà, e lo racchiuse in un carcere; è opera di beneficenza il correre a lui per confortarlo nel proprio bisogno, e tanto più lo diventa oggi che le pene

hanno assunto, oltre il loro carattere primitivo, quello di mezzi penitenziari e correzionali.

Io ebbi fame, dice il Signore, e mi deste cibo, fui pellegrino e mi deste ricovero, fui ignudo e mi ricuopriste, fui carcerato e mi visitaste . . . . In verità vi dico: ciò che ad uno di questi miei piccoli fratelli faceste, lo avete fatto a me stesso (S. Matteo cap. 25)

629. Ma i bisogni dello spirito sono anco maggiori e più urgenti che quelli del corpo. Imperocchè l'animo è più nobile del materiale inviluppo: e la verità e la virtù sono di gran lunga superiori al nutrimento e al vestito. Quindi

1. opera bella e generosa di beneficenza nell'ordine spirituale è l'educazione, che dirige lo sviluppamento delle facoltà umane, e la istruzione, che le addottrina, che le nutrisce del vero, e che impedisce alla ignoranza e all'errore di traviarle dal loro fine. Sta scritto, che *colui il quale ha misericordia, ammaestra e guida come il pastore la greggia* (Prov. cap. 18):

2. è pur dovere della beneficenza il porger consiglio a coloro, i quali dubitando oscillano tra il vero ed il falso. Sì nella vita intellettuale, come nella vita morale, l'uomo si trova spesso nella incertezza intorno all'applicazione della verità conosciuta o dei principi generali della legge morale. È perciò importante servigio la direzione e il consiglio. *Se hai intelletto, rispondi al tuo prossimo* (Prov. cap. 5):

3. dalle opere di beneficenza non devesi escludere la correzione. Se l'amore è un dovere, deve cominciare ove l'abbandono dell'amore del bene lo rende più necessario ed urgente. L'uomo in pericolo ha bisogno di essere ammonito e sorretto: l'uomo caduto ha bisogno di essere corretto e rialzato. *Non riguardate il colpevole come nemico, ma correggetelo come fratello* (S. Paolo 2 ai Tessal. cap. 3).

E qui cade in acconcio osservare, che al dovere della correzione non siamo tenuti

a) qualora l'atto immorale non sia certo, qualora ne sia già avvenuta l'emenda, e qualora altri possa correggere più efficacemente che noi.

b) ove si prevegga fondatamente, che il nostro simile possa divenire peggiore.

c) qualora in fine possa risultare grave molestia a noi o agli altri; perocchè quantunque l'atto immorale sia il peg-

giore dei mali, pure è connesso liberamente, e l'uomo può evitarlo, volendo:

4. è ancora dovere di beneficenza il perdono delle offese, e la pazienza nelle molestie. Chi ama infatti veramente il suo simile, lo ama in ordine a Dio, e lo ama nel modo stesso, con cui egli vorrebbe essere amato. Ora poichè noi vorremmo nelle offese e nelle molestie, recate ad altri, amore e pazienza; così è dovere per noi l'esercitare lo stesso ufficio con altri. Le molestie e le offese altrui, diceva Degerando, favoriscono il governo di se:

5. è finalmente dovere per l'uomo consolare chi soffre. Infatti la sofferenza e il dolore è uno stato contrario alla umana natura, la quale tende invincibilmente al suo bene. Dunque l'uomo, che ama veramente questa natura negli altri, deve cercare ogni mezzo per toglierla da questo stato. Ma poichè non è sempre in poter suo di ottenere pienamente questo fine; così è tenuto di mitigare l'altrui male almeno con la compassione, di alleviarlo con la parola, che infonde coraggio, o di volgerlo ad utilità morale con la speranza di un migliore avvenire.

650. A questi doveri di beneficenza possono aggiungersi tutti quelli, con cui si soccorre all'altro uomo *in ogni maniera* di pericoli, e precipuamente nella difesa.

631. E sotto questo nome di difesa si possono perciò comprendere tutte le opere, le quali procurano di allontanare dagli altri i danni fisici, intellettuali e morali che li minacciano.

Così l'uomo esercita il dovere della beneficenza difendendo l'altr'uomo da chi tenta ingannarlo con l'errore e col falso, o da chi ardisce di strascinarlo al mal fare con la violenza e con la seduzione.

Così l'uomo esercita questo dovere difendendo l'altr'uomo contro le diffamazioni dei tristi, o contro le altrui usurpazioni.

Così l'uomo esercita questo dovere correndo in soccorso dell'altr'uomo *ingiustamente* aggredito (525). Infatti ogni uomo ha il dovere di cooperare all'altrui bene, e perciò all'altrui conservazione. Ora se è vero, che questo dovere è in ordine all'aggredito come all'aggressore, perchè in ambedue è la natura umana, è altresì vero, che l'aggressore è per *il fatto* fuori dei limiti della *necessità* e della *ragione*, e perciò ha perduto il *diritto* al soccorso. Dunque il dovere del soccorso continua nell'uomo in ordine al solo aggressore.

632. Si osservi però, che tutte le maniere di difesa, delle quali parliamo, sono opere di beneficenza, purchè non ledano i doveri della giustizia.

---

§. 4.

Sentimenti, che l' uomo individuo deve portare nelle pubbliche istituzioni di beneficenza.

SOMMARIO

L' amore, che ha ciascun uomo verso gli altri, dà origine alle istituzioni di pubblica beneficenza = Mezzi, dei quali si serve questa beneficenza per provvedere ai bisogni materiali dell' uomo = Mezzi, con i quali viene in soccorso dei bisogni d' ordine spirituale = In qual modo possa l' uomo guastare le istituzioni di pubblica beneficenza = La carità è il solo mezzo per renderle prosperevoli = Doti della carità = La storia dimostra questa verità = Conclusione.

FONTI. = DEGERANDO *De la bienfaisance publique* — LA MENNAIS *Essai sur l' indifference en matière de religion*.

633. Se ciascun uomo sente i doveri di benevolenza, e di beneficenza, i quali lo portano ad amare gli altri, come ama se stesso; è chiaro, che tutti debbono trovarsi concentrati in un medesimo fine. E siccome per una parte esiste negl' individui divisa in diversi gradi la forza fisica, la proprietà e la forza intellettuale; e per l' altra parte sono divisi in diversi gradi e nella quantità e nella specie gli umani bisogni; così dalla beneficenza *privata* e *individuale* doveva nascere la beneficenza *collettiva* e *sociale*, e la *pubblica* esercitata dal Governo per interesse di un' intera popolazione, cioè dovevano concentrarsi più forze per soccorrere con maggior potenza ai bisogni.

634. Per questa ragione noi vediamo oggi la beneficenza nell' ordine materiale soccorritrice ai bisogni dell' umanità sofferente:

1. con stabilimenti destinati ad accogliere gl' infanti non ancora bienni ad oggetto di preservarli dal morire di fame, di

freddo, di veleno e di fuoco: stabilimenti incominciati in Francia da Marbeau, e detti *Créches* o presepi:

2. con i *Befotrofii*, o istituti per i trovatelli od esposti:

3. con ospizi detti degli *abbandonati*, perchè accolgono quegli infanti o fanciulli, i quali, nati da legittimi genitori, sono lasciati a se stessi senza tutela e sostegno:

4. con i depositi di mendicità:

5. con gli *Orfanotrofii*:

6. con i *Nosocomii* o spedali per i malati:

7. con gli ospizi di maternità o di gravide occulte:

8. con i *Gerontocomii* o stabilimenti pei vecchi:

9. con i *Morotrofii*, ossia istituti per gli alienati di mente:

10. con stabilimenti formati per occupare i poveri nella coltura della terra, detti *Colonie agricole*:

11. con i *Monti di pietà*, cioè istituti destinati a prestare monete ai poveri gratuitamente, o su pegno bastevole a garantire il credito con modico interesse:

12. con le casse di risparmio, con le società di previdenza e di mutuo soccorso, con le assicurazioni della vita, e con altri mezzi tendenti alla conservazione fisica del bisognoso.

635. Ma per questa stessa ragione (633) la beneficenza si è volta a soccorrere ai bisogni spirituali dell'uomo. Lo dimostrano infatti

1. le istituzioni dei sordo-muti e dei ciechi:

2. gli asili detti *infantili*:

3. le società di temperanza, che si propongono a scopo di combattere l'ubriachezza e prevenirne i vizi ed i mali:

4. le società di *patronaggio*, con le quali si tutelano, si proteggono e si dirigono i fanciulli poveri e gli adulti, i delinquenti, i condannati e i liberati dalle pene civili:

5. le aggregazioni pei soccorsi a domicilio, tra le quali devesi grandemente lodare la *Società di S. Vincenzo De-Paoli*, capace di spiegare nella famiglia l'azione *educatrice* della carità:

6. le associazioni per la direzione morale dei carcerati, e tutte quelle istituzioni, nelle quali si provvede ai bisogni dell'intelletto e del cuore degl'infelici.

636. Ora noi non istaremo qui a decidere la questione se possa riuscire ad utilità maggiore la privata o pubblica beneficenza. Essa appartiene agli Economisti, i quali ne hanno fatto subietto di lunghe disquisizioni. Diremo però, che le istituzioni pubbliche di beneficenza sono affidate alla direzione degli uo-

mini ; e che spesso le più sante nei principi loro si sono vedute degenerare. È dunque negli uomini, che fa d'uopo cercare la causa di questa degenerazione, e stabilire lo spirito che *ogni* individuo, unito ad altri in associazioni particolari, o chiamato dal Governo a dirigere e ad operare in queste istituzioni, deve portare nelle opere di pubblica beneficenza.

637. L'uomo è dominato da due forze opposte. L'una è forza attrattiva, la quale tende a far gravitare nella sua orbita tutto ciò che entra in relazione con se: l'altra è forza espansiva, che fa tendere l'uomo verso il suo simile per vivere in unione con lui. La prima è l'*amore di se*: la seconda è l'*amore degli altri* (603). Nell'equilibrio di queste due forze sta la vera vita effettiva. Ma se l'amore di se, prevalendo all'amore degli altri, oltrepassa i limiti, nei quali deve essere mantenuto, diviene allora disordinato, e si cangia nell'*egoismo*. Di qui procedono nell'uomo tutti quei sentimenti innormali, che portati nel seno delle istituzioni ne depravano la natura, le fanno degenerare dal primitivo loro carattere, e spesso ancora le strascinano insensibilmente a perire. Tali sarebbero p. e. l'interesse, il desiderio di onori, l'ambizione di comparire, la vanità del potere, le quali cause conducono l'uomo a sacrificare a se stesso la giustizia, la verità, ed ogni amore verso gli altri.

638. L'unica via per rendere prosperevoli le istituzioni di pubblica beneficenza, è la carità, o l'amore di tutti gli uomini in Dio. (623 e segg.). A misura, che l'uomo perde di vista se stesso, ed a misura che sacrifica i suoi appetiti, i suoi gusti, i suoi desideri, e tutto ciò che a lui appartiene, tanto più cresce l'amore degli altri. Ora siccome la carità sola può dilatare il cuore con lo scemare in esso tutto ciò che è individuale; dunque la sola carità può rendere e mantenere fiorenti le istituzioni di pubblica beneficenza.

639. La carità infatti è benigna, perchè tende a guadagnare tutti all'amore del bene: è disinteressata, perchè ama tutti in Dio: è benefica, perchè tende a giovare a tutti, nè cerca il proprio interesse: è umile, perchè scende al povero e all'infelice: è paziente, perchè si addatta alla fatica, e alle privazioni con gioja.

640. L'istoria e gli esempi, i quali cadono sotto i nostri occhi medesimi, confermano la verità, che lo spirito di sacrificio, o la carità vera, è l'anima delle istituzioni di pubblica beneficenza. Tertulliano nel suo ammirabile Apologetico (*Apolog. adv. Gentes* cap. 36, 37, 38, 39,) richiamava

i pagani dei suoi tempi a considerare, ove era riposto il segreto della cristiana beneficenza. Il danaro, egli diceva, non entra nelle cose di Dio: ma è la carità che le anima e le dirige. Ciascuno offre una modica somma tutti i mesi, o quando lo vuole o lo può. Si forma allora il deposito della pietà, che non si dissipa in crapule ed in festini; ma s'impiega a sollevare gl'indigenti, a nutrire i poveri orfanelli, i domestici indeboliti per la vecchiaja, gl'infelici che hanno fatto naufragio. E se vi sono cristiani condannati alle miniere, detenuti nelle prigioni, o rilegati nelle isole, la carità dilata le sue viscere a favore dei sofferenti.

Ed è appunto per lo spirito di sacrificio o per la carità, che noi vediamo oggi venerabili ed utili istituzioni. La figlia di Vincenzo De-Paoli assiste negli spedali il vecchio e l'infermo, medica le loro stomachevoli piaghe, parla loro del cielo, e con una compassionevole carità riscalda nel di lei seno l'abbandonato fanciullo. Gli spedali così diretti divengono caritatevoli istituzioni. Il fratello delle scuole cristiane, e gli altri Ordini religiosi, destinati ad esercitare senza ricompensa o mercede l'apostolato della verità e della virtù, uniscono all'insegnamento delle lettere e delle scienze la dottrina importantissima dei doveri, inciviliscono i popoli con la religione. La società di S. Vincenzo De-Paoli visitando il povero a domicilio, lo alimenta di verità come lo nutrisce di pane, e questa istituzione diviene il vincolo dell'amore tra l'indigente ed il ricco. La suora di S. Giuseppe, che dirige le detenute per traviamento o delitti, infonde in quelle anime la speranza e la fede, e ne migliora i costumi. La religiosa Congregazione istituita di recente in Lione (1) a servigio delle prigioni, ha sommesso tanti cuori indifferenti o rivoltosi al dovere, che ha sorpassata ogni umana speranza.

Bisogna pur convenirne: la religione e la carità, durevoli quanto il mondo, possono operare i prodigi della vera beneficenza, e dare alle pubbliche istituzioni di questo genere lo spirito e il carattere conveniente.

641. Concludiamo perciò, che se lo spirito di *egoismo* fa degenerare le istituzioni di pubblica beneficenza, lo spirito di sacrificio, o la carità, può sostenerle, e farle solide e prosperose.

(1) I Fratelli di S. Giuseppe.

§. 5.

Ordine e modo di beneficare.

SOMMARIO

La beneficenza deve esser diretta dalla prudenza = Non diretta in questo modo può essere a danno del benefattore, del beneficato, di un terzo, del corpo sociale = Deve essere pure esercitata con regola = Deve essere infine fatta nei modi suggeriti dalla ragione.

FONTI. = ZANTEDESCHI *Elementi di filosofia morale* — PESTALOZZA *morale*.

642. La beneficenza, benchè proveniente da volontà di fare tutto il possibile bene ai nostri simili, deve esser diretta da sapiente prudenza. Per lo che

1. deve esser fatta col fine di render migliori sì nel corpo, come nello spirito i nostri simili;
2. deve avere per fondamento la giustizia, sicchè non torni a danno del benefattore, del beneficato, di un terzo, e del corpo sociale.

643. E può essere infatti a danno del benefattore, ove profonda in modo i suoi beni da gettare se medesimo e la propria famiglia nella miseria, il che sarebbe ingiustizia. È perciò da valutarsi il detto di Seneca: *dabo egenti, sed ut ego ipse non egeam*.

Può tornar poi a danno del beneficato, qualora per essa divenga ardito al mal fare.

Può riescire dannoso ad un terzo, qualora si eroghi a vantaggio di altri ciò che si appartiene a lui per diritto.

Può essere infine di danno al corpo sociale, qualora valga ad autorizzare l'ozio e faccia scemare l'industria e l'attività del beneficato.

Potrebbe perciò ripetersi, riguardo a tante beneficenze, ciò che fu scritto da Ennio *bene facta mala locata, malefacta arbitror*.

644. La regola poi, che si richiede nel beneficare, è stabilita dalla stessa ragione.

Dovendo infatti aver di mira il maggior bene è necessario
1. accorrere alla necessità più urgente e imperiosa:
2. preferire coloro, dai quali possiamo prevedere di trarre profitto maggiore dalla nostra beneficenza:
3. preferire, a parità di condizioni, i più degni ed i più virtuosi:
4. anteporre i più vicini a noi per parentela, per amicizia, per legami di patria:
5. preferire infine all' individuo un' intera famiglia.

645. Finalmente la beneficenza devė esser fatta con modi suggeriti dalla ragione. Perciò
1. il soccorso si presti per quanto è possibile segretamente, eccettuati quei casi, nei quali è utile cosa destare nell' animo altrui il sentimento della compassione:
2. si presti con prontezza e con delicata maniera per non offendere il bisognoso:
3. si prevenga la domanda, ove sia conosciuto il bisogno, per togliere al sofferente il rossore della preghiera.

CAP. VIII.

Passaggio dai doveri dell' uomo nello stato di convivenza ai doveri delle società particolari.

SOMMARIO

Non possono esistere doveri tra gli uomini senza una associazione tra loro = La tendenza all' associazione è innata nell' uomo = Il vincolo poi che associa gli uomini insieme non può essere il luogo ed il tempo = È l' unità di fine conosciuto e voluto concordemente = Alla unità di fine deve aggiungersi la coordinazione comune dei mezzi = Di qui la definizione della società umana = I doveri dell' uomo sono fondati su questa coordinazione di mezzi = Questi doveri non cessano per la istituzione di società particolari derivanti dalla società naturale = Queste società sono la domestica, la civile, la teocratica = Esse concorrono in diverse maniere a conseguire il fine supremo = Sono necessarie all' ordinamento perfetto del genere umano = I doveri umanitari debbono perciò applicarsi secondo l' indole di queste società particolari.

FONTI. = BAUTAIN *Philosophie morale* — TAPARELLI *Saggio Teoretico di diritto naturale* — PESTALOZZA *Morale* — DEL ROSSO *Appunti di Filosofia morale*.

646. Abbiamo fin qui parlato dei doveri dell' uomo verso i suoi simili dividendoli in doveri di *giustizia*, e in doveri di *carità*. Ma questi doveri reciproci tra gli uomini presuppongono gli uomini in uno stato di associazione tra loro. Infatti non può esistere reciprocità di doveri senza reciproche relazioni: e non possono esistere relazioni tra gli esseri senza la connessione o l' associazione loro.

647. Ma come i corpi in generale sono spinti gli uni verso l' altro per una attrazione reciproca e per la respettiva gravitazione loro ad un centro: come vi hanno pure tra i corpi delle affinità determinate, che gli muovono ad aggregarsi; così vi ha tra le anime umane una mutua attrazione, una tendenza ad associarsi, proveniente dalla comune attrazione verso lo

stesso centro, e dalla relazione, che le unisce tutte al principio medesimo della esistenza, che è Dio. Di qui appunto l'istinto alla sociabilità, innato nell'uomo, che lo fa bisognoso della società del suo simile.

648. Dal che segue, che il vincolo, il quale riduce gli esseri razionali alla società, non può essere il luogo od il tempo. Imperocchè le intelligenze non possono rinserrarsi, per dir così, in un luogo o in un tempo determinato; e se la società dovesse considerarsi come una locale e temporaria aggregazione; le società sparse in disparatissimi luoghi non formerebbero moralmente un essere solo.

649. Il vincolo, di cui parliamo, deve essere perciò corrispondente e comune alle facoltà di tutte le intelligenze create. Ora due sono le facoltà essenziali alla intelligente e razionale natura; la facoltà di conoscere, e la facoltà di volere. E la prima tende alla verità: la seconda al bene, cioè al possedimento della verità conosciuta. Dunque tutti gli uomini debbono tendere concordemente allo stesso fine. Per lo che dalla unità di fine, che deriva dalla unità di cognizione e produce l'unione della volontà, nasce la idea essenziale della società.

650. Ma poichè le menti e le volontà umane non possono insieme congiungersi per tendere allo stesso fine senza comunicarsi reciprocamente le intenzioni e gli ajuti per conseguirlo. Perciò alla concordia delle menti e delle volontà, è necessaria la comune coordinazione dei mezzi.

651. Quindi l'*unità di fine*, *l'armonia delle intelligenze create*, *la concordia delle volontà*, *la coordinazione dei mezzi*, sono gli elementi analitici della definizione della *società umana*, che può dirsi la cospirazione di tutti gli uomini al conseguimento comune di un bene da tutti conosciuto e voluto.

652. Su questa comune coordinazione di mezzi tendenti al conseguimento dello stesso fine, sono appunto fondati quei doveri, i quali vengono imposti dal supremo principio morale.

653. Nè questi doveri vengono a cessare per la formazione di quelle società particolari, le quali derivano però dalla società naturale, primitiva, essenziale al genere umano, non formata da un patto, ma posta in essere dal fatto stesso della coesistenza avvertita dagli uomini sulla terra. Imperocchè, per qualunque forma di associazione, l'uomo non cessa di essere uomo, nè varia la sua natura e il suo fine, e perciò ha *diritti* e *doveri* generali, indipendenti dalla natura e dalle condizioni delle associazioni medesime.

654. E qui non è intendimento nostro parlare di quelle associazioni, le quali sono utili agli uomini, benchè arbitrarie, ma non però necessarie assolutamente, come p. e. delle commerciali, delle industriali, delle letterarie, delle artistiche ec. Vogliamo tener discorso di quelle società, le quali sono necessarie al perfetto organismo e al progresso del genere umano. E queste società sono la *domestica*, la *civile*, e quella di magistero religioso o *teocratica*.

655. E queste società, quantunque tra loro distinte, concorrono in diversa maniera tutte insieme ad un fine supremo, da cui deriva la maggior possibile perfezione del genere umano. Infatti ciascuna ha un fine *prossimo* ed uno *remoto*. Il primo è un bene comune agli associati, ma *specifico* e particolare di quelle date società, e quindi distinto dal fine prossimo di tutte le altre: il secondo è il maggior bene possibile *morale-eudemonologico*, che è lo stesso fine immediato della società naturale.

656. Che poi queste società sieno necessarie all'ordinamento perfetto del genere umano, lo dimostrano le stesse esigenze della natura dell' uomo. Infatti

1. l' uomo non può crescere e moltiplicarsi senza la società conjugale, che diviene poi società di famiglia o domestica. Nell' ordine della natura è perciò la prima società particolare, fondata da Dio medesimo e santificata dal Riparatore;

2. l' uomo nel crescere e nel moltiplicarsi deve formare più famiglie, le quali non possono reciprocamente soccorrersi, e tendere ad uno stesso fine senza un' *autorità*, alla quale tutti gl' individui di una famiglia e tutte le famiglie obbediscano. Imperocchè i membri di una società, riuniti per l' intento di un fine comune da ottenersi con mezzi varii, sono dotati d' intelligenza e di libertà; e perciò possono variamente scegliere tra questi mezzi. Ora la varietà nell' adoperare i mezzi toglierebbe la cuspirazione sociale al medesimo fine (649), che è l' *essere* della società; è dunque necessario all' essenza della società *un principio intelligente* coordinatore delle intelligenze associate, e capace di legare le volontà. Questa capacità di legare la libera volontà è ciò che chiamasi *autorità*, la quale è principio essenziale alla società.

L' unione poi di molte famiglie regolate da un' autorità e da un giure comune, dicesi *società civile*.

3. l' uomo finalmente essendo essere razionale deve sentire la sua relazione con l' Ente assoluto, cioè col Vero e col Bene

supremo; e tutti gli uomini cresciuti, moltiplicati e ridotti a società domestica e a società civile debbono pur sentire le relazioni medesime. Questa relazione necessaria tra l'effetto e la causa, tra la creatura e il creatore, tra l'uomo e Dio, è il fondamento naturale della società *teocratica*.

A condurrre però l'individuo, la famiglia, e la società civile al fine ultimo o remòto, come anche al fine prossimo e particolare in un modo conveniente e perfetto, non è bastevole la società teocratica, che nasce dal solo ordine di ragione. È necessario, che Iddio, fine supremo delle intelligenze, esplichi il suo volere riguardo al modo di conseguirlo: che l'uomo stesso ordini con questa norma i fini particolari e prossimi al supremo e remoto; e che di tal maniera le diverse parti della società domestica, civile ed universale sieno cementate da un'autorità sovrumana. Di qui il bisogno di una religione positiva, cattolica per costituire la società teocratica perfetta.

657. Intanto qui possiamo osservare, che ciascuna di queste società particolari ha un'indole sua speciale, e quest'indole resulta dalla qualità dei bisogni, i quali hanno formata ciascuna di queste medesime società. Perciò i doveri umanitari, dei quali abbiamo esposta la trattazione, si applicheranno secondo l'indole speciale delle società, e prenderanno un carattere proprio e particolare.

Su questo principio è dunque fondato il passaggio dai doveri dell'uomo nello stato di convivenza ai doveri delle società particolari.

Cap. IX.

Applicazione dei doveri umanitari alla società domestica.

658. La società umana deriva e sussiste per la famiglia, e la famiglia è formata dalla natura. Essa è costituita da tre termini, come tutto ciò che esiste nell'universo; e questi tre termini distinti tra loro debbono formare un essere solo *morale*. Il padre, la madre, la prole sono tre persone, le quali

costituiscono questa unità sintetica. Non avvi padre senza madre e senza la prole: non vi ha madre senza una prole e senza un padre: non vi ha prole senza parenti. Questi tre termini sono perciò necessari come le tre dimenzioni per formare il corpo, come i tre termini per costituire la proposizione, come le tre proposizioni per avere un sillogismo, come i tre suoni per avere l'accordo dell'armonia.

659. Ma la famiglia, che è società di *sviluppamento*, non può esistere senza una società di *preparazione*, che è la società conjugale. Iddio stesso ha creato l'uomo e la donna, distinti con caratteri propri, benchè con le stesse facoltà spirituali chiamati allo stesso fine. All'uomo ha dato la facoltà di trasmettere la vita; e così di conservare la specie, di moltiplicarla e formare la società generale. Alla donna ha comunicato il potere di fecondar questa vita, di darle forma determinata; e così di cooperare alla conservazione e moltiplicazione della specie. In questo modo Iddio medesimo ha stabilito la relazione tra i due sessi, ed ha provveduto alla conservazione del genere umano.

660. Questa relazione si verifica pure nel bruto, ma non oltrepassa i confini della vita fisica. Gli esseri morali, dotati d'intelligenza e di libertà non solo posseggono la facoltà di conoscere queste relazioni e le leggi che le governano, ma di più la potenza di conformare l'attività loro a queste leggi o di opporvisi. Ora poichè la cognizione della legge e della obbligazione imposta da esse costituisce il *dovere*; così vi sono dei doveri propri della società di famiglia, i quali dall'altro canto non possono essere che forme determinate dei doveri di tutta l'umanità. E la forma di questi particolari doveri nasce appunto dai bisogni e dall'indole di questa domestica società (657).

---

§. 1.

Doveri della società conjugale.

SOMMARIO

La società conjugale è posta in atto dal matrimonio = Questa società è volontaria = È monogamica = È amichevole = È ordinata = È propagatrice = È deve essere santificata dalla religione = Tra i conjugi esistono doveri *comuni* e doveri *speciali* = È primo dovere dei conjugi rispettare la indissolubilità del matrimonio = A questo dovere si oppone il *divorzio* = Risposta a coloro, i quali per favorire il divorzio si appoggiano alla permissione data da Mosè agli Ebrei = Secondo dovere comune dei conjugi è la scambievole fedeltà = A questo dovere si oppone l'adulterio = Si oppone la poligamia = Si oppone la poliandria = Terzo dovere dei due conjugi è la comunanza di vita = È infine dovere dei conjugi conservarsi nella virtù = Al marito poi conviene il diritto di comandare, alla moglie il dovere di obbedirlo = Ma il marito deve consultare nelle cose gravi la moglie, e questa deve seguire i consigli prudenti di quello = Al marito incombe il dovere di provvedere alla sussistenza della famiglia: alla moglie incombe quello di avere cura della domestica economia.

FONTI. = Taparelli *Saggio Teoretico di diritto naturale* — Rosmini *Filosofia del diritto* — Bautain *Philosophie morale*

661. La società conjugale è posta in atto dal *matrimonio*, il quale è l'unione piena e indissolubile tra l'uomo e la donna, fondata sopra una vicendevole stima e affezione, e contratta all'oggetto di procreare ed educare la prole e di adoperarsi per il bene comune.

662. Ora questa società, benchè in origine fondata dalla natura sulla diversità dei sessi, deve essere *volontaria*. Infatti una *piena* unione non può resultare, che da tutti i vincoli naturali possibili tra due umani individui. Ma il vincolo della volontà è quello che pone in essere ed abbraccia tutti gli altri; dunque il mutuo volere, o il consenso libero, sì dell'uomo che della donna, è l'atto necessario a costituire la piena unione conju-

gale. Per questo i romani legislatori insegnavano, che *nuptias non concubitus*, *sed consensus facit.* (Ved. Rosmini *Filosofia del diritto* vol. 2 pag. 327)

663. E da questa unione piena e perfetta resulta, che la società conjugale deve esser *monogamica*. Infatti l' unità della vita non può conservarsi che tra due persone, ciascuna delle quali si dia all' altra con pienezza di volontà e di coscienza. E vi sarebbe ingiustizia, qualora i diritti e la dignità di uno dei conjugi fossero sacrificati all' interesse o alla sensualità del-l' altro.

664. In questo modo diviene società veramente *amichevole*. Imperocchè se l' amicizia non è soltanto una benevolenza tra due persone, ma esige una simpatia particolare, un attaccamento di preferenza, col quale due anime tendono ad unirsi intimamente tra loro: se l' amicizia vuole una comunione completa, non solo della fortuna e del destino reciproco, ma precipuamente del cuore, dell' affetto, dei gusti; è chiaro che quest' amicizia è il vincolo più solenne e più sacro della società conjugale.

665. Ma questa comunione di affetto e di cuore non toglie la diversità di certe condizioni e di bisogni esistenti nell'uomo e nella donna. Questa disuguaglianza è provvidenziale; imperocchè non può esistere società senza che sia ordinata, e non può essere ordinata senza un' autorità, la quale coordini i mezzi necessari al fine comune. Ora gli elementi costitutivi l'umanità, cioè un' intelligenza, una volontà, un organismo, esistono sì nell' uomo che nella donna. Ma poichè le proporzioni tra questi elementi non sono le stesse in ambedue questi sessi; così da questa differenza nasce appunto la tendenza dell' uno verso l' altro a cercarsi, ad unirsi, e formare un tutto armonico e completo. Così questa unione, fondata dalla natura, deve conservare l' ordine voluto dalla natura stessa, e perciò l' elemento più debole esser soccorso dall' elemento più forte, e la donna starsi dipendente dall' uomo, come si conviene ad essere libero ed intelligente.

666. E poichè lo scopo naturale imposto da Dio alla società conjugale è la propagazione del genere umano, la quale è condizione ad effettuare il regno di Dio medesimo sulla terra; così questa società acquista il carattere di *propagatrice*.

667. E qui poi dobbiamo aggiungere una importantissima osservazione, cioè che lo scopo naturale della propagazione del genere umano non può riguardarsi quale *ultimo* fine; perocchè

la natura stessa è solamente mezzo allo scopo morale. Il fine ultimo di tutte le azioni umane è il Bene assoluto, come l'autorità suprema di tutte le società è la divina. Quindi resulta, che la società conjugale deriva dalla prima società teocratica, e che il vincolo, che rannoda gli animi nel conjugio, deve essere presieduto dalla religione, che annoda gli uomini a Dio. Per questo noi vediamo Iddio stesso institutore del matrimonio tra il primo uomo e la prima donna: per questo nella vita patriarcale e sotto la legge mosaica il conjugio fu accompagnato da benedizioni e da riti: per questo nel Cristianesimo vediamo elevate le nozze alla dignità di Sacramento, e consacrata con la grazia dello Spirito Santo la sorgente della nostra nascita.

668. Poste le quali cose, noi possiamo ora passare a stabilire i doveri, che dalla unione conjugale procedono. E in primo luogo *per natura* i conjugi sono eguali; dunque vi sono per essi dei *doveri comuni*. In secondo luogo sono diseguali *per sesso*; dunque vi sono per essi *doveri speciali*.

1. *Doveri comuni dei conjugi*.

669. Il matrimonio è l'unione dell'uomo e della donna in tutta la sua pienezza. Ma questa unione non sarebbe perfetta, se non fosse indissolubile. Dunque l'indissolubilità procede dalla natura del matrimonio. E questo ragionamento è confermato dalla legge positiva-divina. Imperocchè Iddio col fatto della produzione della donna dalla costa dell'uomo, e il primo uomo con le parole che interpetravano quel fatto divino (Gen. cap. 2 v. 23), promulgarono la legge conjugale, dimostrandola fondata nella realtà delle cose, e in quella convivenza tra loro, la quale chiamavali ad una unione piena e *perpetua*. Finalmente nel matrimonio cristiano vi è l'indissolubilità dichiarata dal Salvatore col comandamento all'uomo di non dividere ciò che Dio stesso congiunse (S. Matt. cap. 19).

Dal che nasce nei conjugi il dovere comune di *rispettare l'indissolubilità del matrimonio*.

670. A questa indissolubilità si oppone il *divorzio*, il quale è una vera ingiustizia nell'ordine naturale, civile, morale e religioso. Infatti

1. nell'ordine naturale distrugge la perfetta unione dei conjugi, e priva i figli dei soccorsi combinati dei genitori;

2. nell'ordine civile sacrifica i più deboli ai più forti, e distrug-

ge i vincoli di una famiglia, che è il simbolo della società generale;

3. nell'ordine morale introduce nel seno della famiglia l'incostanza delle passioni e riduce il matrimonio al piacere sensibile ed al capriccio;

4. nell'ordine religioso riduce in temporario quel vincolo, su cui Iddio stesso ha impresso un sigillo perpetuo.

671. A chi opponesse a questa dottrina, che Mosè permise il divorzio agli Ebrei, si può rispondere

1. che altro è *permettere* altro è *approvare*. Si permettono anche i mali, qualora dalla proibizione loro si temano mali maggiori. I mali non cessano perciò di esser mali; e la legge naturale, che gli disapprova, nella sua integrità si conserva;

2. la legge morale è immutabile nei suoi generali principj; ma nella sua applicazione non produce obbligazione reale, se non data la circostanza di fatto da essa supposto nel suo ideale sistema.

Ora l'unione perfetta del conjugio suppone tanto perfetta la natura dell'uomo e della donna da poterle convenire la perfezione dell'unione. Dunque ove questa natura sia viziata in modo da non ricevere in se questa *pienezza di unione*, si dà luogo a permettere qualche cosa, che sia difettosa in se stessa, e che devesi attribuire alla viziata natura.

Perciò appunto Mosè permise il divorzio agli Ebrei *ad duritiam cordis*, in quanto cioè la natura loro era divenuta incapace di quella unione perfetta, che esige anima sapiente e tenero cuore, in cui possa germogliare quell'affezione razionale, nobile, disinteressata e costante, che contraddice all'impeto cieco della libidine.

Il Cristo venne a ristorare l'umanità, ridonò al morale elemento quella forza, che può cementare l'unione perfetta nel matrimonio, e volle ristabilita la indissolubilità del conjugio in modo che non fosse più infranta. Sostenere perciò il divorzio nel seno del Cristianesimo è segno evidente di morale degradazione e di ritorno deplorabile al Giudaismo e al Paganesimo.

672. Che se il matrimonio è società *monogamica*, nasce ancora il dovere comune nei conjugi di *vicendevole fedeltà*. Il principio dell'obbligazione morale è nella giustizia, e questa deve essere mantenuta rigorosamente nella promessa (580).

673. A questo dovere si oppone l'*adulterio* perchè

1. è contro la legge morale, che impone di rispettare gli altrui diritti;

2. è contro la *perfetta* unione del matrimonio, la quale esige, che l'uomo o la donna non dividano se stessi in più affetti sensuali;

3. è per parte della donna una doppia ingiustizia e verso il consorte ingannato, e verso i figli legittimi, ai quali uno straniero viene a togliere la sostanza della famiglia.

674. Si oppone pure a questo dovere la *poligamia*, cioè l'unione di un uomo con più donne; perocchè avendo osservato non esistere perfetta unione, se la donna non dà tutta se stessa ed esclusivamente all'uomo, e se l'uomo non dà tutto se stesso ed esclusivamente alla donna, resulta che la pluralità delle mogli è contraria all' unione, di che parliamo.

Nè qui vogliamo combattere la opinione di quei filosofi, i quali sostennero non essere la poligamia contraria alla legge della natura, appoggiati alle consuetudini, e ai costumi dei primi tempi (Ved. Rosmini *Filosofia del diritto* vol. 2 pag. 425). Solamente ripeteremo, ciò che abbiamo detto di sopra (671), cioè che il diverso grado di *forze morali* è una di quelle *varietà umanitarie*, che cangiano i *modi* dei doveri e dei diritti; ma che avendo il Cristo elevato con la sua grazia le condizioni dell' umanità decaduta, non vi ha più alcuna ragione, la quale possa giustificare il costume della poligamia.

675. Si oppone finalmente al dovere della fedeltà nel conjugio la *poliandria*, cioè l'unione di una donna con più uomini; perocchè, oltre alle accennate ragioni (674), è un ostacolo alla figliazione, distrugge la superiorità dell'uomo, annulla il desiderio di avere una prole certa, a cui il padre possa affidare, morendo, la sua memoria, le sue sostanze, il suo nome.

676. Essendo poi il matrimonio una unione perfetta e *amichevole*, ne deriva, essere dovere dei conjugi la *comunanza di vita*. Essa deve consistere in un incessante esercizio, in un perpetuo scambio di beneficenza dei conjugi; ed in una mutua e continua sollecitudine dell' uno per alleviare le pene dell'altro, e per accrescergli le oneste soddisfazioni.

L'uomo deve sostenere la donna, siccome l'olmo la vite; e la donna deve rendere a chi la sostiene dolci frutti, essendo dichiarata dal Creatore *ajuto dato all'uomo, simile a lui*.

677. Finalmente è dovere comune dei conjugi di *conservarsi nella virtù* per procreare una prole la più perfetta possibile. Aristotile stabiliva come principio, che il generatore univoco (degli enti della stessa specie) comunica al generato la

natura della sua specie, e perciò tutti quegli *accidenti*, che seguono la specie medesima. Per questo da stirpi d'indole egregia sono sperabili egregi figliuoli, secondo la legge arcana indicata da Orazio, che *i forti sono creati dai forti e dai buoni*. Quindi il deterioramento crescente nella popolazione è prova dei costumi dei genitori (Ved. Dufan *Trattato di Statistica* Parigi 1840).

2. *Doveri speciali dei Conjugi*.

678. Ma se dalla eguaglianza della natura emergono doveri comuni tra i conjugi; per la diseguaglianza della persona nasceranno doveri speciali.

679. L'uomo essendo per organismo più vigoroso della donna, e per natura più atto ad esercitare l'azione sua sulle cose esteriori ha il dovere di *reggere la domestica società*: la donna ha quello di obbedirlo e di sottomettersi alla autorità di lui.

680. Ma nell'esercizio di questa autorità il marito ha il dovere di consultare, nelle cose specialmente gravi, la moglie; perocchè essa è persona morale, volontariamente associata a lui e che ha il diritto di emettere i suoi giudizi negli affari riguardanti l'associazione. La moglie ha però il dovere di seguire i consigli prudenti del marito.

681. L'uomo ha il dovere di proteggere la propria moglie e di provvedere alla di lei sussistenza: la donna ha quello di corrispondere alle cure del proprio marito con la solerzia della domestica economia.

---

§. 2.

Doveri della società famigliare.

SOMMARIO

Se il matrimonio è società propagatrice, debbono nascere relazioni e quindi doveri reciproci tra i parenti ed i figli = La funzione dei genitori ha tre momenti distinti = Essi hanno perciò il dovere 1. della educazione fisica = 2. dell' educazione intellettuale = 3. dell' educazione religiosa e morale = Hanno pure il dovere di collocare i figli nella società = I figli poi hanno il dovere di rispettare i genitori = Di obbedir loro = Di mostrar loro gratitudine = Alla società domestica debbono aggiungersi i servi = Relazioni esistenti tra questi ed i padroni = Il padrone deve trattare amorosamente il servo = Ha pure il dovere di correggerlo = Ha quello di dargli buon esempio = Il servo poi ha il dovere di obbedire al padrone = Di aver cura della cosa domestica = Di conservare il segreto = Di mostrar gratitudine.

FONTI. = Bautain *Philosophie Morale* — Pestalozza *Morale*.

682. Il matrimonio è società propagatrice: i figli ne sono perciò la conseguenza naturale. Di qui nascono nuove relazioni tra i genitori e la prole; relazioni evidentemente ineguali, sì perchè i figli riconoscono dai parenti la vita, sì perchè trovano nella società, in cui entrano, un' autorità che comanda. Queste relazioni debbono dunque far nascere nuovi doveri reciproci tra i parenti e la prole.

1. *Doveri dei genitori verso i figli*.

683. La funzione dei genitori ha tre momenti distinti, i quali si riferiscono al medesimo fine, cioè alla formazione della famiglia. Essi danno ai figli la vita con la generazione, la svolgono con la educazione, la perpetuano col porli nella società e col renderli capaci di provvedere da per se stessi alla sussistenza propria e di formare nuove famiglie. Di qui i doveri dei genitori verso i figliuoli.

684. La debolezza del neonato, la lunghezza della sua impotenza nell' infanzia, il bisogno, in cui si trova, di conservazione, di custodia, di svolgimento, dimostrano evidentemente, che la educazione fisica dell'uomo deve incominciare colla vita. E la madre è destinata dalla natura a dar principio a quest'opera. Il bambino deve ricevere dal seno materno la sua nutrizione; e la madre ha il dovere di prestarsi all'allattamento, qualora non le sia ostacolo la perdita della salute.

685. Al crescer del bambino, il padre, il quale è stato fino allora ausiliario nei primi materiali lavori, deve unire le proprie alle cure materne, perchè la fisica educazione regolarmente proceda. Quindi ha il dovere di procurare ogni mezzo, affinchè non manchi alimento al tenero figlio, ha il dovere di cooperare a difenderlo dai pericoli, ai quali la inesperienza può esporlo, ed ha finalmente quello di adoperare ogni cura, perchè l'organismo si afforzi. Pensino i genitori, che il corpo è l'istrumento dell'anima, e che l'uomo il più laborioso ed il più intelligente è ridotto alla impotenza, ove non abbia buona salute.

686. Ma se i genitori debbono provvedere alla fisica educazione dei figli, non sono meno obbligati a dar loro *istruzione*. È questo anzi uno degli atti piu importanti della paternità; perocchè l'uomo ha bisogno di sviluppare le facoltà secondo il fine voluto dalla sua natura, e di applicare poi queste facoltà a servire con i suoi lavori utilmente alla patria. In una parola il padre ha il dovere di secondare i disegni di Dio con una doppia istruzione, cioè coltivando le potenze intellettuali del figlio, e dirigendolo ad una professione conveniente alle sue attitudini ed alla sua posizione. Di ciò abbiamo già parlato altra volta (440).

687. Quello però, che fa la vera educazione in famiglia, è la morale e la religione. Con la morale si forma la coscienza dell'uomo e il carattere; con la religione si eleva l'anima, si perfeziona e si tiene legata al supremo e nobilissimo fine della vita. Il buon esemplo, il consiglio, la persuasione e anche il castigo sono i mezzi, che i genitori debbono adoperare in questa parte di educazione.

Il buon esempio è ispirazione; e l'uomo per natura sua imitativo copierà facilmente in se stesso le azioni dei genitori.

Il consiglio, siccome effetto dell'esperienza, servirà di guida all'animo ancora inesperto nelle pericolose occasioni.

La persuasione s' insinuerà per la via dell' intelletto nel cuore del figlio per farlo operare in ordine al bene.

Il castigo frenerà gl' istinti sensuali, perchè la ragione non ceda a preferire i beni subiettivi agli obiettivi. Perciò sta scritto: *chi risparmia la verga odia il proprio figliuolo; ma chi lo ama, di buon' ora il corregge* (Prov. cap. 13).

688. È finalmente dovere dei genitori il collocamento dei figli nella società; perocchè il corpo sociale è il fine immediato del matrimonio, e l' uomo è uno degli elementi di questo corpo. Ora ogni elemento deve essere posto secondo la proprietà sua in modo da cooperare al bene dell' intero corpo; perciò è obbligazione del padre di collocare il figlio in quella condizione sociale, in cui potrà riescire di vantaggio maggiore.

Qui poi dobbiamo osservare, che sulla scelta dello stato i genitori debbono lasciare una prudente libertà ai loro figli, e non impegnarli col timore o colla violenza ad un genere di vita contrario alla inclinazione o vocazione loro. Gli errori in questa scelta possono divenire sorgente dolorosa di disperazione perpetua.

2. *Doveri dei figli verso i genitori.*

689. Ma all' azione dei genitori deve corrispondere la reazione del figlio. Ora l' autorità esige rispetto e obbedienza, il beneficio richiede gratitudine; perciò da queste relazioni scambievoli tra i genitori e la prole nascono i doveri filiali del rispetto, della obbedienza e della gratitudine.

690. Infatti il padre è l' autorità nell' ordine della famiglia, e diviene insieme con la madre autorità suprema morale nella educazione dei figli. Ora poichè i figli debbono riconoscere i genitori nell' ordine loro, e il pratico riconoscimento dell' autorità induce l' obbligo di rispettarla; dunque i figli hanno il dovere del rispetto verso i loro genitori.

691. Di più siccome il comando, che proviene dall' autorità, deve essere onesto, cioè secondo la legge; così è pur dovere dei figli l' obbedienza ai propri parenti.

E qui giova osservare,

1. che il dovere dell' obbedienza, benchè non cessi nel figlio anche alloraquando formi parte integrale del governo della famiglia; pure va tanto più restringendosi, quanto più cresce nel figlio medesimo la forza morale del libero arbitrio;

2. che questo dovere dell' obbedienza viene però intieramente a cessare, qualora il comando dei genitori si opponga alla legge morale.

In qualunque caso però di necessario rifiuto rimane sempre nel figlio l'obbligazione di essere coi genitori *dolce* e *cortese*.

692. Finalmente quantunque sia dovere dei genitori la custodia e la educazione filiale; pure siccome questo dovere è alimentato dall'amore e spesso ancora dal sacrifizio, così il figlio deve riguardare in essi i suoi primi e maggiori benefattori, e sentire per essi il debito della gratitudine.

Per lo che è dovere di un figlio la tolleranza dei difetti dei genitori, il pensiero continuo di farli contenti, la venerazione per essi in qualunque condizione sociale si trovino, e l'impegno di soccorrerli nei loro bisogni.

693. Questi doveri dei figli verso i parenti sono imposti al discepolo verso il suo istitutore, a cui la paterna autorità ha trasmesso subordinatamente i propri diritti.

3. *Doveri reciproci dei padroni e dei servi.*

694. Spesso a soddisfare ai bisogni di una famiglia non bastano i tre termini, che la costituiscono. È necessario associarvi altri uomini, i quali, appunto perchè destinati a servirla e nel tempo stesso a farne parte, sono chiamati servi o *domestici*. Questi si trovano immedesimati, per così dire, con la famiglia; veggono tutto ciò che vi accade; prendono parte in tutto ciò che vi si opera; ed il loro soccorso è indispensabile in diverse e moltissime circostanze. Per lo che la maniera di essere dei servi ha una grande influenza nella famiglia; influenza sull'economia a motivo della confidenza loro accordata, e di cui possono abusare a detrimento della fortuna e dell'ordinamento domestico; influenza sulla morale per esser gli ausiliarii dei genitori nella custodia e nella educazione dei figli. Queste relazioni danno origine ai doveri tra i padroni ed i servi.

695. Ma poichè in ogni relazione l'iniziativa appartiene al termine superiore; così il padrone forma il servo, come i genitori formano i figli, come l'insegnatore forma il discepolo.

696. Ora se tra il padrone ed il servo non esistesse che una relazione di stretta giustizia; questa relazione sarebbe formata dal solo interesse, cioè dal servigio per una parte, dal-

la mercede per l' altra. La ragione però fa sentire relazioni molto diverse.

697. Infatti il padrone deve riconoscere nel servo la persona umana, la quale ha ragione di fine; e se il servo ha dei doveri di dipendenza dal proprio padrone, ha però come uomo dei diritti connaturali e acquisiti. Per lo che primo e fondamentale dovere del padrone è un *trattamento amoroso* verso del servo. Pagargli la convenuta mercede, o dargli i mezzi della sussistenza: non imporgli fatiche insopportabili: usare affabili e cortesi maniere con lui, sono le vie per cui il padrone può ottenere un fedele ed esatto servigio. L' amore eccita amore.

698. E questa affabilità di tratto renderà alla circostanza più efficace la *correzione*, che è il secondo dovere di un padrone. È difficile persistere nei mancamenti, alloraquando la parola correggitrice parte da un cuore affettuoso. Nè il padrone deve dimenticare la eguaglianza della natura, e la condizione già per se stessa umiliante e gravosa della servitù.

699. Quest' amore finalmente condurrà il padrone ad edificare il servo col *buon esempio*, che è il suo terzo dovere. Dal che segue pure, che egli non deve costringere il servo ad azioni ingiuste o inoneste; che deve insinuarli con la parola e con l' opera propria l' adempimento dei suoi doveri religiosi: e che egli stesso deve servirli di guida nella via del perfezionamento morale.

700. Dal canto loro i servi hanno il dovere

1. di essere obbedienti e sommessi al padrone in tutto ciò, che è lecito e onesto; perocchè la sola obbedienza può conservare l' unità del potere domestico:

2. di aver cura della cosa famigliare come se fosse propria; perocchè sono chiamati a cooperare al bene della famiglia:

3. di conservare il segreto su i particolari interessi della famiglia medesima, qualora il naturale diritto non esiga che sia rivelato:

4. di avere infine gratitudine alle sollecitudini dei padroni; perocchè oltre la mercede, ricevono protezione e assistenza.

Cap. X.

Applicazione dei doveri umanitarii alla società civile

---

701. Non dalle vane supposizioni di alcuni filosofi, ma dalla istoria e dai fatti intrinseci alla umana natura, possiamo conoscere il modo, con cui la società civile si forma, progredisce e si perfeziona.

702. E la storia ci descrive i primi uomini creati da Dio e costituiti in uno stato di *domestica società*. A questa successe la *patriarcale*, in cui diversi padri, come diverse famiglie, obbedivano al *progenitore* vivente. Si venne in poi alla *tribù*, cioè alla società patriarcale artificiale, formata entro una stessa agnazione. Finalmente più tardi col moltiplicarsi le famiglie fu necessità devenire ad associazioni civili stabilite da capi di queste famiglie medesime mediante un mutuo consenso (1). E tutto ciò era l'effetto dell'andamento ordinario delle cose.

703. Finchè però la società domestica fu la perfetta creata da Dio, l'uomo doveva trovare nelle affezioni naturali i mezzi di una felice e pacifica convivenza. Ma tosto che egli decadde da questo stato felice, un principio di corruzione entrò nel suo cuore, e vi produsse l'ignoranza, l'errore, il disordine delle passioni. Frattanto moltiplicandosi gli uomini, crescevano le famiglie; ma ciascuna doveva portare nel suo seno lo stesso principio di corruzione, per cui non poteva esservi convivenza perfetta, armonia sincera di animi, consentimento pieno di volontà. Di qui le dissensioni e le guerre tra queste famiglie medesime. Nacque allora il bisogno della esterna difesa;

(1) Questo consenso può essere *espresso*, come doveva avvenire nella prima origine di ogni particolare società civile; e può essere *tacito*, come avviene in ogni società civile già costituita. Nè qui si creda, che vogliamo parteggiare con l'autore del *Contratto sociale*. Imprenderemmo anzi a combatterlo, se la natura di questo corso ce lo permettesse. Preghiamo però i nostri leggitori a vedere ciò che ne hanno scritto il Rosmini ed il Taparelli, il primo nella sua *Filosofia del diritto*, il secondo nel suo *Saggio Teoretico di Diritto naturale*.

e perciò il bisogno di alcune domestiche società di associarsi tra loro in comunanza civile per difendersi da altre società famigliari nello stesso modo e per la stessa ragione associate. Quindi a misura, che il pericolo di soffrir danno nei beni e nella libertà si formava e si sentiva più costante e più grave, i padri di famiglia doveano più fortemente e più stabilmente confederarsi.

704. Nè i capi di famiglia con lo stabilirsi in società civile vengono a perdere alcuno dei diritti loro, neppure quello di regolarne la *modalità*, cioè il modo di usare di un diritto. Si consente soltanto, che questa *modalità* sia regolata in comune, anzi che in privato.

705. E per dare una conveniente direzione all' esercizio dei diritti, fa d'uopo, che la società civile abbia un centro. Egli è dunque necessario all' essenza di questa società, che la modalità dei diritti di ciascun padre di famiglia sia regolata da *una sola mente* e da *una sola forza*. Che poi questo potere sia in mano di tutti i padri, o di pochi, o anche di un solo, poco importa: basta che sia uno, forte e concorde.

706. E poichè la società civile è regolatrice della modalità di tutti i diritti degli associati; così deve avere per carattere la *universalità* e quello della *supremazia*. Infatti deve essere *universale*; perchè abbraccia i diritti di tutti gli associati per regolarne l'esercizio, senza però alterarli o distruggerli. Deve esser *suprema*; perchè è regolatrice di tutte quelle parziali società, le quali possono nascere nel suo seno, come p. e. quella di assicurazione pel trasporto delle merci, d'incoraggiamento, d'industria, ec.

707. Alla società civile appartiene ancora il carattere della *perpetuità*. Nè si pensi, che con queste parole vogliamo intendere l'indissolubilità dell'associazione. La guerra, e molte altre cagioni possono spezzare il vincolo, che la unisce. Vogliamo significare, che non può dirsi società civile quella che è fatta per un tempo determinato; ma sì quella, in cui i membri che la compongono, le leggi che la dirigono, i provvedimenti che la soccorrono, mirano indeterminatamente al futuro.

708. Ma questa società non potrebbe regolare la modalità dei diritti di tutti i soci, se non avesse in sua mano *una forza prevalente*, con cui superare ogni ostacolo, che potesse opporsi all'ordine da lei decretato.

Non è però necessario, che questa forza sia *materiale* e maggiore di tutte le forze, che sono nella società. Vi sono for-

ze morali ed intellettive, le quali unite in proporzioni diverse, possono costituire la vera forza, di cui parliamo. La sola forza materiale è indispensabile, ove manchi quella dell'opinione morale, ed esistano errori e pregiudizj diffusi e radicati da vincere.

709. Frattanto da tutto ciò, che abbiamo detto resulta, che la società civile può definirsi: *l'unione di più capi di famiglia, i quali consentono che la modalità dei diritti da essi amministrati venga perpetuamente regolata da una sola mente e da una sola forza, alla maggior tutela e al più soddisfacente uso di quei diritti medesimi*.

710. Resulta pure, che il fine prossimo della società è la coesistenza pacifica, sicura, scambievolmente giovevole di più famiglie, mediante un potere unico, stabile e forte, il quale regoli la modalità dei diritti propri dei cittadini. È perciò scopo precipuo di questo potere l'adoperare ogni mezzo, affinché tutti i soci abbiano sicurezza e tutela, e conseguano il maggior bene possibile fisico, intellettuale e morale.

711. E qui dall'avere osservata la necessità di un potere, il quale autorevolmente coordini i membri di una società nell'uso dei mezzi per conseguire un fine comune (705), potrebbesi domandare in chi debba risiedere questa autorità o potere sociale, da chi debba e possa stabilirsi, qual sia la migliore *forma* di esercitarla. Noi passiamo oltre a tutte le indicate questioni, le quali hanno lungamente occupati i Giuspubblicisti, ed esortiamo i giovani nostri leggitori allo studio della *Filosofia del diritto* dell'Ab. Rosmini, e del *Saggio teoretico di diritto naturale* del P. Luigi Taparelli, i quali le hanno diffusamente trattate. Aggiungeremo soltanto, che un *potere*, un'*autorità*, un *governo* è così necessario all'ordinamento della civile società, che l'una è incompatibile senza l'altro.

712. Ma se questo potere, o governo è costituito a tutela e al bene maggiore degli associati; e se gli associati, malgrado alcune differenze speciali esistenti tra loro, debbono concordemente cooperare col governo a promuovere il bene comune; ne segue, che vi hanno relazioni morali tra i governati ed il governo, fondate sulla legge stessa morale, e della stessa natura di quelle, che legano i genitori alla famiglia. Vi ha infatti una stessa legge per i governanti ed i governati, che è la legge della umana natura. La società civile è perciò una condizione, per cui gli uomini, conosciuto il bene che è

il loro fine, possono più facilmente e più efficacemente praticare i mezzi per conseguirlo.

713. La sola via per giungere all' intento è dunque quella di serbare inviolate le relazioni, di cui parliamo; relazioni, le quali danno origine ai respettivi doveri tra il governo ed i governati. Noi diremo però di questi doveri quanto basta allo scopo delle istituzioni nostre.

---

§. 1.

Doveri del Governo.

SOMMARIO

Prima idea, su cui il Governo deve fondare le sue operazioni per il bene della società = L'ordine esterno è il mezzo per agevolare alla società civile il conseguimento del suo fine = Il Governo è costituito da tre poteri = Di qui nascono i doveri dei governanti = Come debbono tutelare i diritti degli associati = Quali leggi debbono emanare = Debbono scegliere buoni magistrati = Debbono invigilare sulla loro condotta = Come il Governo debba promuovere il bene comune degli associati = Come possa promuoverne il bene intellettuale = È suo dovere di promuoverne il bene morale = È infine suo dovere di promuoverne il bene materiale = Il buon esempio agli associati è precipuo dovere dei governanti.

FONTI. = Taparelli *Saggio Teoretico di diritto naturale* — Rosmini *Filosofia del diritto* — Fenelon *Les devoirs de la Royauté* — Massillon *Des exemples des grands*.

714. La missione di ogni governo, qualunque ne sia la forma, è di dirigere al suo fine la società, che gli è stata affidata. Ora il fine *ultimo* di ogni uomo su questa terra consiste nel *tendere* per le vie dell' ordine al possedimento del Bene infinito. Dunque anche una società deve tendere a questo fine. Dal che nasce, che ogni governo deve porre questa idea come fondamento del suo operare sociale.

715. Ma l' uomo, composto di anima e di corpo, non può operare sulla parte spirituale dell' altro uomo, se non operando esternamente sul corpo. Dunque il fine immediato della società è il bene comune *esterno*, ordinato all' individuale *interno* di tutti gli associati, e subordinato al loro ultimo fine. Dunque è ufficio del potere sociale, o del governo, l' agevolare a tutti gl' individui della società civile con l' *ordine esterno* il conseguimento del loro bene.

716. Ora se un governo deve ordinare tutti gli associati al bene comune, deve pure avere un *potere legislativo*. Ma poichè, in forza di quel principio di corruzione, il quale introdusse nell' uomo l' ignoranza, l' errore e il disordine delle passioni (303), possono insorgere controversie tra gli associati, usurpazioni di diritti, violazioni di leggi; così nel governo deve esistere un *potere giudiziario* per rimuovere ogni ostacolo al giusto ed onesto andamento sociale. Finalmente siccome alcuno degli associati o per ignoranza, o liberamente potrebbe ricusarsi di subordinare nei singoli casi le azioni sue alle leggi; così nel governo deve esistere un *potere esecutivo*, il quale procuri l' adempimento di ciò chè è prescritto dagli altri poteri.

717. Fornito di quest' autorità, il governo ha il dovere:
1. di tutelare i diritti dei governati;
2. di promuoverne il bene comune.

718. Ora la protezione di tutti i diritti degl' individui della società civile e del libero loro esercizio deve farsi dal governo con due attività;

1. col difendere gli associati e i diritti loro contro gli attentati colpevoli delle persone individue o collettive, estranee a quella società civile. E ciò si ottiene con quella forza materiale che deve esercitare una reazione contro le ingiuste aggressioni delle altre società, o con una forza morale, che spieghi tutta la energia nel mostrare alle altre società l' ingiustizia di violare i propri diritti. Di qui il diritto, che ha una società di far *guerra* ad un' altra, quando questa attenti al bene onesto ed *utile* di quella;

2. col difendere gli associati e i diritti loro contro gli attentati colpevoli degli altri socii. E ciò si ottiene o con mezzi di *prevenzione* esercitati con disposizioni di *pulizia*, o col *diritto di punire*, previi i *criminali giudizi*, o col *diritto di risarcimento*, premettendo pure giudizi *criminali* o *civili*.

719. E a tutelare e regolare i diritti degli associati è dovere dell'autorità o del governo di emanare leggi *giuste*, *utili*, *convenevoli* a quella società per condurla al suo fine (164).

720. Siccome poi il governo nell'esercizio del triplice potere (716) ha bisogno d'incaricare alcuni dei cittadini per tutelare e regolare i diritti degli altri; così nel distribuire le cariche sociali deve avere riguardo al merito personale *prevalente*, scegliendo magistrati intelligenti, giusti ed onesti. Imperocchè i pubblici impiegati debbono considerarsi come membra di uno stesso capo posto a servizio e alla direzione degli associati al bene comune.

721. Ma poichè le passioni, o l'altezza della posizione possono talvolta rendere questi magistrati o inerti, o ingiusti; così è pur dovere del governo di vigilare indefessamente, affinchè i pubblici impiegati adempiano conscenziosamente al proprio dovere; di usare con essi quel rigore, che è voluto dal bisogno di una buona amministrazione; e di destituire coloro, i quali si mostrassero o incapaci, o non degni di sostenere l'ufficio loro affidato.

722. A promuovere poi il bene comune degli associati deve essere indefessamente intento l'animo del governo. Ogni uomo, e perciò anche ogni società, tende per sua natura ad una perfezione indefinita, *intellettuale*, *morale*, *materiale*. È dunque dovere del governo agevolare la via alla società, affinchè possa conseguire la sua maggior possibile perfezione.

723. L'obbligo però di promuovere la perfezione intellettuale degli associati è subordinata alla *qualità* degl'individui, e ai *mezzi* dei quali è fornita la società. L'educazione intellettiva *elementare* deve essere di tutti: la elevata può essere di coloro, ai quali la natura fu larga d'ingegno. Nè al governo mancano i mezzi di discernere in mezzo alle moltitudini le menti privilegiate. Vi sono poi dei tempi di abbondanza e di ricchezza sociale, nei quali possono farsi delle spese, che sarebbero imprudenti non solo, ma *ingiuste* tra i miseri oppressi da carestie e da travagli (1).

724. Ma ciò, che devè formare precipua cura del governo, si è il bene *morale* degli associati. Cosa ottima è l'istruzione; ma la morale e la religione sono, al dir di Bacone, l'aroma, che impedisce la corruzione della scienza. La storia

(1) Ved. Taparelli. *Saggio teoretico di Diritto naturale*.

e una disgraziata esperienza dimostrano solennemente, che la istruzione non basta a frenare l'orgoglio, ad impedire le infamie e i delitti, se non è strettamente congiunta ai sentimenti di religione, ed alla bontà dei costumi. È perciò dovere precipuo del governo diffondere e sostenere l'educazione morale: inculcare negli associati la credenza di una giustizia divina, di una provvidenza paterna, di una vita avvenire: formarli al culto della patria e della famiglia, all'esercizio della vera libertà, al rispetto delle leggi sociali: ed impedire con ogni forza la diffusione di quei libri e di quelle massime, che attentano alla vita dell'intelletto e del cuore dei governati. È pur dovere del potere civile di vegliare sollecito, affinchè i teatri sieno scuole di virtù e di morale, non di degradazione pubblica, che offende la ragione e disonora il buon senso.

725. A promuovere finalmente la perfezione materiale degli associati, il governo ha il dovere di favorire l'agricoltura, l'industria, il commercio: di procurare lavoro alle classi indigenti; di proteggere quelle istituzioni, le quali sono destinate a prevenire o alleviare qualunque genere di sventura: di porre un freno sapiente al lusso, al giuoco, e a tutti quei rei passatempi, i quali fomentano l'ozio, strascinano al vizio, distruggono le proprietà personali.

726. Siccome poi la vita dei grandi si riproduce spesso nel pubblico, e i loro costumi s'incarnano nelle moltitudini; così è dovere specialissimo dei governanti il dare ai sudditi esempio continuo di giustizia, di saviezza, di moderazione, di probità e di religione. Di qui ebbe origine la volgare sentenza: *Regis ad exemplum totus componitur orbis.*

---

§. 2.

Doveri dei governati.

SOMMARIO

Divisione dei doveri dei governanti = Doveri speciali dei cittadini tra di loro = Doveri del cittadino verso la patria = Come il cittadino debba difendere la sicurezza della patria = Come debba promuoverne il miglioramento e il decoro = Il cittadino ha il dovere di ubbidire al potere supremo = Ha pure quello di rispettarlo = Ha infine quello di fedeltà.

FONTI. = BAUTAIN *Philosophie morale* — PESTALOZZA *Morale*.

727. I governati sono uomini legati in società civile con altri: sono uomini viventi in un luogo determinato: sono uomini dipendenti da un potere supremo, che li dirige. Ora da queste relazioni derivano appunto i loro doveri e verso gli altri cittadini, e verso la patria e verso il governo.

728. I doveri tra gli associati in comunanza civile sono quegli stessi, ai quali è obbligato ogni uomo verso il suo simile, e dei quali abbiamo abbastanza parlato nel Cap. VII di questa *Deontologia*. Ma poichè ciascuno di essi per nascita e per elezione fa parte di una società, in cui deve cooperare al ben essere di tutti; così da questa comunità di vita, d' interessi e di onore resulta una certa solidarietà ed una reciprocità di servigi e di doveri speciali.

Infatti, oltre al rispetto verso i diritti individuali di ciascuno, ogni cittadino ha il dovere di un' *assistenza reciproca* nei pericoli, nelle pene e nei disastri; per cui si stabilisce una specie di sicurezza vicendevole di soccorsi non solo per la conservazione della materiale esistenza, ma per tutte le esigenze dello spirito. E la ragione si è, che i cittadini sono tra essi più prossimi che con gli uomini delle altre aggregazioni civili.

729. Vi sono poi dei doveri del cittadino verso la patria, la quale non è costituita soltanto dal suolo, in cui l' uomo vive; ma si compone di tutto ciò che è necessario a formare una persona morale. Ora è dovere del cittadino verso la patria:

1. difenderla, ove sia minacciata nella quiete e nella sicurezza;
2. contribuire al di lei miglioramento e decoro.

730. Il cittadino deve difender la patria minacciata da qualche nemico accorrendo pronto in di lei soccorso con tutte le sue forze, col sacrificio delle proprie sostanze, ed, ove occorra, della propria vita. *Cari sunt parentes*, diceva Cicerone (De Off.), *cari liberi, propinqui, familiares, sed omnes omnium caritates patria una complexa est: pro qua quis bonus dubitet mortem oppetere, si ei sit profuturus?*

731. Molti poi sono i modi, con i quali il cittadino può concorrere al miglioramento e al decoro della sua patria.

Il principale, ed a portata di tutti, si è la condotta regolare e onorevole di ciascun cittadino. Quando in un popolo vi sono buoni costumi, e quando ognuno degli associati vive nell'ordine e coopera all'ordine, la patria deve prosperare e consolidarsi.

Vi sono anche dei mezzi particolari, con i quali ogni cittadino può rendersi utile alla patria; mezzi religiosi e morali, scientifici e letterari, artistici, industriali, commerciali ec. Ogni cittadino può e deve dunque servire alla patria; gli uni con le braccia loro e con le forze del corpo, gli altri con l'esercizio delle facoltà loro intellettive, altri infine con l'insegnamento della virtù, e con la diffusione della parola morale. In una società non vi sono mai piccole cose, come non vi sono nella natura. Spesso anzi le cose piccole danno spinta alle grandi, e ciascun individuo portando il tributo delle sue forze alla madre comune, la patria, ne promuove il perfezionamento e la gloria.

732. Finalmente se i membri della società civile dipendono da un potere supremo, che li dirige, ne segue che essi hanno doveri verso i rappresentanti di questo potere, cioè verso il governo.

733. E primo dovere dei sudditi verso il potere supremo si è di obbedire alle ordinazioni e alle leggi lecite ed oneste, emanate per il retto andamento sociale. Con questa obbedienza il cittadino ottiene un bene individuale, e la società un bene comune.

E primieramente il cittadino ottiene un bene individuale; perocchè mentre viene a diminuire l'esercizio della sua libertà in quanto alla *estensione*, la favorisce in quanto alla *durata*. Subordinato egli alla legge, non invade gli altrui diritti, e così

non teme la reazione degli individui o del potere supremo più forti di lui, i quali possono porre un ostacolo temporario o perpetuo alla sua libertà.

In secondo luogo la società ottiene un bene comune; perchè ove ciascuno degli associati operi secondo le leggi, tutta la società è condotta pacificamente al suo fine.

734. È poi dovere del cittadino portar reverenza e rispetto al governo. In esso risiede l'autorità; e questa è essenziale ad ogni società, perchè possa ottenere il suo bene. Dunque ogni cittadino deve riconoscere l'obbligazione di vivere e di operare *in ordine* ai mezzi prescritti dall'autorità per giungere ad uno scopo comune. Ora se l'uomo ha l'obbligazione di rispettare la legge morale; se ha pur quella di rispettare la legge positiva fondata sulla morale, ha dunque il dovere di rispettare l'autorità, da cui deriva, ossia il governo.

735. Dal dovere di obbedienza e da quello del rispetto verso il potere supremo di una società nasce poi quello della *fedeltà*. Non può porsi in dubbio da alcuno, che la fedeltà alle leggi di una società sia il solo mezzo per conseguire il bene comune. Se alcuno, o più degli associati non vivessero fedeli alle leggi, verrebbe sostituito all'ordine l'anarchìa. Ora la legge si personifica nel legislatore e nel governo; dunque il dovere del cittadino di esser fedele alla legge conduce al dovere di fedeltà al governo medesimo. In questo modo gli associati possono considerarsi come altrettanti raggi di uno stesso circolo, i quali vanno tutti a riferirsi ad un centro comune.

CAP: XI.

Applicazione dei doveri umanitari alla Società Teocratica.

---

736. Se lo spirito umano tende per natura delle sue facoltà al Vero ed al Bene assoluto, ne segue che tutti gli uomini debbono mirare a questo centro come a fine comune. Questo fatto psicologico-naturale dimostra il vincolo primitivo, che lega gli uomini a Dio.

737. E poichè identico è il fine ultimo di tutti gli uomini, e identico l'obietto, che informa la mente, la volontà e il sentimento loro; così tosto che si accorgano di coesistere e di avere la stessa natura, debbono trovarsi tutti riuniti tra loro e allo stesso Principio delle esistenze.

738. Questa società può chiamarsi *naturale-teocratica*; perchè formata dalla stessa natura tendente al suo bene supremo.

739. Ma questa società, finchè non esiste che nello stato di natura, non basta nè all'individuo, nè alla famiglia, nè alla comunanza civile per conseguire il fine ultimo, e neppure il prossimo di ogni aggregazione, almeno in un modo il più perfetto e il più conveniente alla dignità umana. È necessaria una religione positiva, la quale governi gl'intelletti ed i cuori, rattenga gli uomini nel dovere con un'autorità sopranaturale e serva come di cemento alla società civile. È necessaria in una parola una societa *teocratica*, perfetta, ma positiva, e che abbracci l'interno e l'esterno dell'uomo. Per questo noi vediamo gli antichi governi essere più teocratici che politici.

740. Da ciò deriva, che la società teocratica iniziata, per dir così, dalla ragione, ha bisogno di esser condotta al pieno suo essere; ma ciò non può farsi, chè da Dio medesimo comunicandosi agli uomini, e ponendo in comunione con essi i suoi beni.

741. E Iddio si manifestò agli uomini con la rivelazione (414); e si congiunse anzi agli uomini nella persona del Verbo fatto Uomo. In questo modo la società teocratica sulla terra pervenne al *maximum* della sua perfezione; imperocchè per mezzo del Cristo tutto il bene di Dio fu posto in comunione con l'uomo.

742. Quindi la società teocratica vera e perfetta non è che la Chiesa Cattolica, nella quale tutti gl' individui, che la compongono, aderiscono a tutto ciò che, riguardo al credere e all' operare, fu insegnato ed ordinato da Cristo.

743. E nella Chiesa noi troviamo i caratteri tutti di una società costituita. Essa ha l' *unità* derivante dalla intimità massima delle membra, che la compongono, col Capo che la governa. Una è la fede professata dagli associati: uno il principio organico che li rannoda: una la vita che tutti anima e informa (S. Giov. cap. 17. v. 21. 22. 23.). Essa è *cattolica*, perchè non esclude dal suo seno alcun uomo, il quale voglia credere ed operare secondo ciò che fu insegnato da Cristo. Abbraccia per ciò tutta la terra, e comprende i secoli passati e futuri (422). Essa, a differenza delle aggregazioni civili, è santa nel suo principio, nei dogmi, nella morale, nel culto (417 e segg.). Essa ha un potere supremo, che si risolve nel *legislativo*, nel *giudiziario*, nell' *esecutivo* e nel *penale*. Essa infine è la depositaria delle dottrine, dei doni soprannaturali e del potere di Cristo, il quale nel partire dal mondo ne investì gli Apostoli e gli rese atti a tramandare intemerato il sacro deposito alle generazioni future (S. Giov. cap. 20. v. 21., e S. Mat. cap. 28. v. 20.). Per lo che la Chiesa è detta appunto *Apostolica*.

744. Le quali cose riassumendo, resulta:

1. che la Chiesa di Cristo è la stessa società del genere umano elevata a società teocratica perfetta;

2. che questa è quella società, che compie la destinazione ed il fine del genere umano, il qual fine è nella verità, nella virtù e nella felicità. Imperocchè la Chiesa per fine suo proprio ha Dio, in cui la verità, la virtù e la beatitudine è nel suo proprio fonte, nella sua essenza, nella realità sua assoluta;

3. che perciò sono chiamati alla Chiesa tutti gli uomini; benchè non tutti rispondano alla superna chiamata;

4. Che il Capo della Chiesa è la Persona divina, il Verbo del Padre fatto Uomo, dal quale emanano le operazioni divine proprie della teocratica società;

5. che finalmente rendendosi Egli invisibile agli occhi degli uomini, ha eletto tra essi dei ministri visibili sapientemente ordinati ad unità mediante il primato di Pietro, destinandoli strumenti delle sue operazioni divine, i quali costituiscono la cattolica *Gerarchia*.

745. Di qui nascono i diritti connaturali alla cattolica Chiesa; e di quì pure i doveri, che verso la medesima hanno i

suoi membri. Sì degli uni come degli altri noi cercheremo di svolgere con brevità i principali.

§. 1.

Diritti connaturali alla Chiesa.

SOMMARIO

La società teocratica perfetta ha il diritto di esistenza = Ha pure quello di essere riconosciuta = Quello di libertà assoluta = Quello di propagazione = E quello di proprietà.

FONTI. = ROSMINI *Filosofia del diritto*.

746. Primo diritto della società teocratica perfetta, o della Chiesa Cattolica, si è quello *di esistenza*. Infatti questa società è quella stessa del genere umano elevata alla sua perfezione, in cui ogni uomo può trovare la piena verità, la piena virtù e la piena felicità. Dunque questa società non solo è lecita; ma e giusta, perchè è fondata sulla giustizia eterna e assoluta. Ma ogni società lecita e giusta ha il naturale diritto di esistere: dunque questo diritto inalienabile, supremo, assoluto, è pure il diritto della Cattolica Chiesa.

747. Ha in secondo luogo il diritto di *essere riconosciuta*. Infatti questa società non solo è lecita e giusta: ma ha pure caratteri tutti divini. Dunque ha il diritto, che tutti gli uomini e tutte le aggregazioni civili la riconoscano come un *fatto giuridico*, e ne riconoscano la costituzione, il potere, la gerarchia..

748. E siccome dal diritto, che ha l'uomo di esistere e di essere riconosciuto quale egli è, resulta il diritto della sua libertà; così dal diritto di esistere e di essere riconosciuta che ha la Chiesa, nasce il diritto della *sua libertà assoluta*. E questo diritto importa l'esercizio libero dei suoi poteri, agli stessi titoli naturali di tutti gli uomini e di tutte le società lecite e giuste.

749. Oltre a ciò la Chiesa Cattolica è un magistero di verità, di virtù, di felicità: è la società teocratica naturale sublimata alla sua maggior perfezione: è una società lecita e giusta. Ma poichè tutti gli uomini hanno il diritto alla verità, alla virtù, alla felicità; dunque la Chiesa Cattolica può chiamare tutti gli uomini ad appartenervi. Dunque ha il diritto di *propagazione*.

750. Finalmente la Chiesa ha il diritto connaturale alla *proprietà*. Imperocchè essa è legittima società; dunque tutti i soci possono porre insieme qualche proprietà loro per consegnarla alla Chiesa. E siccome niuno può impedire ad un proprietario di disporre delle cose sue, ove questa disposizione sia entro i limiti del retto uso; così niuno può impedire a molti individui di mettere in comunione i beni loro, esercitando il proprio diritto.

Nè qui si dica, che essendo la Chiesa una società del tutto spirituale, istituita per la santificazione degli uomini, debbono da lei escludersi i diritti di proprietà e di dominio. Imperocchè la Chiesa è una società, la quale ha un magistero, un ministero, un governo; dunque è indispensabile, che abbia mezzi materiali per provvedere alla fisica sussistenza di questi membri destinati all'insegnamento, al culto, al governo. Questo argomento è stato ampiamente discusso dal Ch. Ab. Rosmini nella sua *filosofia del diritto* (Diritto sociale lib. 2 P. 1. sez. 2. cap. 2. art. 8.).

---

§. 2.

Doveri delle persone costituenti la società teocratica perfetta.

SOMMARIO

Due classi di persone costituiscono questa società = La classe, ove risiede la gerarchia della Chiesa, è rivestita di due prerogative = Da ciò nascono i suoi doveri = Ma queste prerogative impongono pure dei doveri ai semplici fedeli = Esistono poi relazioni tra lo Stato e la Chiesa = Vi ha un' intrinseca distinzione tra l' autorità della Chiesa e quella civile = Queste due autorità sono indipendenti = Questa indipendenza non distrugge nei governati i doveri reciproci di subordinazione alle due autorità = Stabilisce anzi i doveri tra lo Stato e la Chiesa = Esame dell' aforismo, che la Chiesa è nello Stato, e non lo Stato è nella Chiesa.

FONTI. = Taparelli *Saggio teoretico di Diritto naturale*. — Lichtenfels *Instituzioni di Filosofia Morale*. — Saggio Elementare di Diritto pubblico Ecclesiastico. Lugano; Tip. Veladini 1844.

751. Benchè la società teocratica perfetta sia *spirituale*, cioè diretta ad un fine tutto spirituale; pure è aggregazione di uomini. Ora questi uomini vi si trovano divisi in due classi, in quella cioè dei semplici fedeli o *credenti*, e in quella gerarchica, in cui risiede il governo, istituito dal medesimo Cristo per reggere la sua Chiesa, per annunziare in tutta la terra la buona novella, e per procreare figliuoli a Dio. Ciascuno di questi due ordini ha perciò relazioni morali con tutta la teocratica società; relazioni, dalle quali nascono i respettivi doveri.

752. Possiamo intanto osservar di passaggio, che la gerarchia, nella quale è posto il governo della Chiesa, soddisfà pienamente all' indole della teocratica società. Imperocchè il Pontefice Sommo col suo divino primato di onore e di giurisdizione la rende una: il corpo dei Vescovi divinamente istituito e privilegiato, sparso per ogni provincia e rannodato al suo Capo, la rende forte; e i Sacerdoti e gli altri ministri inferiori portando ovunque le consolazioni di Diò, introducendo nel più umile tugurio le speranze di una vita avvenire, e facendo sentire

da per tutto le influenze salutari dell'autorità Pontificale ed Episcopale, la rendono feconda e sommamente operosa. Perciò al supremo Pontificato Cristo volle conferire due prerogative divine, l'infallibilità cioè per la custodia della fede, la ***potestà delle chiavi*** per il ministero della religione.

753. È quindi dovere dell'Ecclesiastico Ministero

1. di conservare inviolato il deposito della dottrina di Cristo:

2. di adoperare ogni cura, perchè da tutti sieno rispettati i diritti della teocratica società:

3. di sostenere con pia dignità il culto pubblico, universale, rispondente alla santità della dottrina; perchè senza questo la dottrina medesima non avrebbe in gran parte efficacia sugli animi della moltitudine. E il culto cristiano, di cui è parte essenzialissima il sacrificio della Croce, non può essere più sublime (419):

4. di dare a tutti i membri dell'associazione teocratica una religiosa educazione conforme alla dottrina ed al culto; perocchè ogni perfezionamento dell'intelletto e del cuore deve essere condizionato ad una educazione corrispondente al fine voluto:

5. di promuovere finalmente con la santità dell'esempio e con la parola della verità lo spirito di quella carità, che lega tutti gli uomini in Dio.

754. Per l'altra parte i doveri dei semplici fedeli, o credenti, si riducono

1. alla ricognizione pratica della dottrina ecclesiastica sussistente:

2. alla frequenza del pubblico culto:

3. alla venerazione e alla gratitudine verso l'ecclesiastica Gerarchia, e per la santità del suo scopo, e per la sua indefessa cura nel condurre alla perfezione i membri tutti della teocratica associazione.

755. Prima però di por termine a questo argomento, ci sia concesso di aggiungere una parola sulle relazioni esistenti tra la Chiesa e lo Stato.

756. L'autorità ecclesiastica e la sociale dirigono al loro fine con mezzi analoghi gli associati. Ma il fine e i mezzi dell'una e dell'altra sono tra loro distinti. Il fine della società teocratica è il Bene supremo: quello della società civile è il bene sociale. I mezzi proposti dall'una sono analoghi al primo (1); quei proposti dall'altra lo sono al secondo. Ora è evi-

(1) Il fine della società teocratica perfetta è la felicità eterna:

dente che il fine dell' una e dell' altra non è identico: l' uno è il godimento del vero bene, l'altro è la diminuzione maggiore possibile dei mali presenti. È pure evidente, che *almeno alcuni* dei mezzi ordinati al bene sociale sono per se indifferenti al bene finale; e che perciò almeno alcuni dei mezzi proposti dalla società non sono mezzi proposti dalla Chiesa. Dunque il fine ed i mezzi proposti dalla Chiesa sono distinti da quelli proposti dalla società civile. Dunque vi ha un'intrinseca distinzione tra l' autorità ecclesiastica e la sociale.

757. Nasce da ciò, che l'autorità della Chiesa è indipendente dalla sociale. Infatti ogni autorità esprime un diritto. Ora un diritto, che può essere impedito, cessa di esser diritto; ed è piuttosto una passività, mentre il vero diritto rimane nella parte attiva, che impedisce. Dunque se l' autorità della Chiesa dipendesse dalla sociale, i diritti di quella diverrebbero i diritti di questa. Ma poichè tra l' autorità della Chiesa e la sociale vi ha un' intrinseca distinzione; dunque la prima è indipendente dall' altra.

758. Siccome però i membri della società teocratica sono pur membri della civile, e quelli, che appartengono a questa seconda, appartengono pure alla prima; dunque l' indipendenza delle due autorità non distrugge nei governati i reciproci doveri dell' ecclesiastica e della sociale subordinazione. Perciò appunto Cristo prescrisse di dare a Cesare ciò che era di Cesare, a Dio ciò che era di Dio.

759. E qui credo dover aggiungere un' osservazione di grave importanza. L' autorità della società teocratica conduce gli associati con mezzi esterni ed interni al loro vero ultimo fine: l' autorità civile guida gli associati al fine sociale, che deve essere ordinato al supremo. Dunque mentre ciascuna di queste autorità si propone a scopo il bene degli associati, la seconda ha bisogno della prima per dare alle sue leggi il vero carattere della forza. Per lo che se l' autorità della società teocratica non può turbare i diritti dell' autorità civile, ma deve anzi imporre agli associati di rispettarli; questa dal canto suo deve rispettare e far rispettare con tutte le forze, che sono in suo potere, i diritti di quella.

760. Da ciò risulta, che lo Stato e la Chiesa hanno l'una verso l' altra il dovere di *riconoscersi reciprocamente, di os-*

i mezzi consistono nella fede dei dogmi, e nell' adempimento dei precetti di Cristo.

servare i confini loro, e porgersi scambievoli ajuti per guidare, benchè con mezzi diversi, gli associati al medesimo fine.

761. Con questi ragionamenti possiamo stabilire la spiegazione da darsi all' aforisma del Protestantismo, che la *Chiesa è nello Stato, e non lo Stato è nella Chiesa*. Imperocchè se con queste parole s' intenda; che i membri della società teocratica siano altresì membri dello Stato, e che come tali debbano essere subordinati agl' interessi sociali, la massima è vera. In questo caso però devesi dire altrettanto dello Stato riguardo alla Chiesa, perchè i membri della società civile sono membri della teocratica, e come tali subordinati agl' interessi dell' ordine spirituale.

Che se poi vuolsi intendere, secondo i principj del Protestantismo, essere la Chiesa un collegio dello Stato, e non avere nè fine, nè mezzi distinti dal fine e dai mezzi sociali, allora alla società teocratica verrebbe a mancare l' autorità assorbita dall' autorità dello Stato, la quale potrebbe privare i suoi membri della religione; il che ripugna alla natura della Cattolica Chiesa. Infatti il Cattolicismo è universale e d' istituzione immediatamente divina. Dunque come universale non può essere il collegio di uno Stato; come divinamente istituito non può essere subordinato allo Stato.

ETICA APPLICATA

PARTE SECONDA

ARETOLOGIA

761. La morale, diceva Epitteto, riceve la corona del compimento, allorchè è posta in pratica con perseveranza. Non basta conoscer la legge e il dovere, come non basta conoscer le forze, di che fummo arricchiti dalla natura e il modo di ben usarne. Tutto ciò è cosa d'importanza gravissima per sapere operare in ordine al fine; ma non dà fermezza nell'operare. Fa d'uopo che la volontà inclini costantemente al bene, che acquisti il governo di tutto l'uomo, e che nei momenti del pericolo sappia vincere il nemico, che assale. Al conseguimento di questo scopo non si perviene, che con l'abitudine di vegliare di continuo sopra noi stessi e con l'attitudine di vincere le difficoltà della vita interna ed esterna. Gli uomini di questa tempra sono gli uomini veramente segnalati; perocchè sono in possedimento di tutte le facoltà loro, e sanno fermamente volere.

Per lo che la dottrina dei doveri, o la *Deontologia*, deve essere come la introduzione all' *Aretologia* (1), o dottrina della virtù. L'uomo, che riduce il dovere a virtù, esercita sulla terra una vera ed alta magistratura, e vi apparisce come vero ministro di Dio.

(1) Parola, che viene dal greco αρετη, *virtù*.

CAP. I.

Genesi degli abiti morali.

SOMMARIO

Ogni atto di una potenza lascia nello spirito una qualche attitudine ad essere riprodotto = L' istinto e la volontà hanno un' influenza sulla determinazione di questi atti = Tendono perciò a riprodurre quelli, con i quali l'uomo può giungere ad uno scopo = Questi atti, quanto più sono ripetuti, tanto più divengono facili e perfetti = Numerosi esempi provano questa verità = Definizione dell' *abito* = Esso costituisce una seconda natura nell' uomo = Cause per le quali si può mantenere = Sue specie diverse.

FONTI. = PESTALOZZA *Psicologia razionale* — TAPARELLI *Saggio Teoretico di Diritto naturale*.

762. L' anima è un principio attivo, e perciò tendente di continuo per natura sua ad operare. Ora ogni atto proprio di alcuna delle sue potenze, benchè momentaneo o passeggiero, deve lasciare nell'anima, e perciò anco nelle fibre dell'organismo, almeno una qualche attitudine a riprodurlo e moltiplicarlo. Imperocchè se questo atto non lasciasse quest' attitudine nel subietto operante, è chiaro, che l'anima stessa non potrebbe acquistare giammai alcun grado di sviluppamento; ma si troverebbe sempre nel primitivo suo stato.

763. Gli atti di una potenza non sono però indeterminati, ma diretti all' obietto loro adequato. Di più con ogni atto lo spirito inclina a procurare a se stesso uno stato piacevole o ad allontanare da se ciò che potrebbe recargli male o dolore. Dunque la ragione, la volontà e l' istinto esercitano più o meno la influenza loro sulla determinazione degli atti.

764. Ora se nello spirito esistono potenze, o *disposizioni naturali* di operare: se questo spirito operando acquista la tendenza a riprodurre e a moltiplicare i suoi atti: se egli per natura si affeziona ad ogni nuovo stato piacevole in cui entra, resulta che la ragione, la volontà e l' istinto tenderanno a ri-

produrre e a moltiplicare quegli atti, con i quali l'uomo potrà giungere ad un dato scopo.

765. E qui è da notarsi, che quanto più gli atti sono ripetuti, tanto più divengono facili; e quanto più sono ripetuti per uno scopo determinato, tanto più divengono perfetti. Infatti

1. siccome l'anima nel suo operare ha bisogno dell'organismo, come strumento; e siccome le fibre di quest'organismo quanto più sono esercitate acquistano una più facile disposizione a servire alle operazioni dell'anima; così quanto più gli atti dell'anima sono ripetuti, tanto più divengono facili:

2. siccome poi questi atti hanno un fine determinato; così l'anima nel ripeterli deve impiegare e le facoltà da cui dipendono, e le altre facoltà, le quali hanno con queste una relazione, per ottenere più efficacemente l'intento. Dunque questi atti debbono riescire più perfetti a misura che sono ripetuti.

766. Ne abbiamo eloquentissimi esempi nelle fabbriche, ove ciascuno dei manifattori lavora *una parte* degli oggetti composti, che servono ai bisogni o ai comodi della società. Ne abbiamo pure esempi in noi stessi nell'esercitare che facciamo o un dato organo, o una facoltà, come nel canto, nel nuoto, nella lettura, nella musica, nella memoria, ec. (1).

(1) È celebre l'esempio addotto da Adamo Smith di una fabbrica di spilli da lui esaminata. Se un uomo, anche destro, volesse da se solo eseguire tutte e singole le parti di cotale lavoro, riuscirebbe forse appena a fare uno spillo in un'intera giornata. Ma questa industria viene così minutamente suddivisa, che uno spillo è il prodotto di ben 18 diverse operazioni, compiute da 18 lavoratori. L'uno di essi prepara il filo metallico, altri lo taglia, altri fabbrica la testa, altri sottiglia la punta, e così via di seguito. Smith racconta di aver veduta una piccola manifattura di questo genere, che impiegava soli 50 operaj, i quali, sebbene imperfettamente organizzati, fabbricavano ogni giorno 48000 spilli. Cosicchè ogni operajo, facendo la decima parte di questo prodotto, poteva considerarsi come l'autore di 4800 spilli. Che se questi artigiani, invece di ripartirsi le occupazioni avessero voluto lavorare indipendentemente gli uni dagli altri, e compire ciascuno le opere richieste ed ultimare il prodotto, ognuno di loro avrebbe a mala pena compiuto due o tre spilli per giorno. L'operajo che fa sempre un lavoro, acquista una mirabil destrezza, non perde tempo, non avendo da passare da un'operazione all'altra, e finisce per trovar qualche mezzo più speditivo che agevola e perfeziona il lavoro.

Noi citiamo questo fatto per rinforzare il principio, che la ripetizione degli atti produce facilità e perfezione nell'eseguirli. Quan-

767. Questa *facilità di operare acquistata dalla frequente ripetizione dei medesimi atti* è quella appunto che chiamasi *abito o abitudine*.

768. Poste le quali cose, dobbiamo in primo luogo osservare, che l'abito constituisce una seconda natura nell'uomo. Imperocchè dà alle disposizioni naturali un carattere di permanenza e di tale facilità ad operare, che gli atti provenienti da queste disposizioni riescono poco avvertiti dall'operante. In questo modo la natura umana fatta per operare con riflessione si trova per mezzo dell'abito ad operare senza il conato delle facoltà sue volontarie.

769. Si può osservare in secondo luogo, che le cause medesime generatrici degli abiti servono a mantenerli e ad afforzarli nell'uomo.

770. Si può infine osservare, che quante sono le potenze fondamentali e specifiche dell'uomo, altrettante sono le specie degli abiti. Così dalle potenze animali nasceranno gli abiti corrispondenti; da quelle dell'intelletto e della immaginazione nasceranno gli abiti della *scienza*, della *poesia*, ec.; da quelle finalmente della volontà avranno origine gli abiti *morali*, i quali costituiscono appunto il particolare subietto dell'Aretologia.

to poi alla moralità della *divisione del lavoro* lasciamo la discussione agli Economisti.

CAP. II.

Concetto generale della virtù e del vizio.

SOMMARIO

Come si formi nell'uomo la virtù o il vizio = Derivazione di queste parole = Un atto buono o reo non costituisce la virtù o il vizio nell'uomo = In che sia riposta la virtù secondo la dottrina di Aristotele = Carattere della vera virtù = Essa diviene maggiore in ragione della gravezza degli ostacoli da superare = In questa circostanza però la virtù può esser vinta dagli istinti e dalle passioni = Questa vittoria può esser talvolta l'effetto o di poca o di niuna virtù = Da ciò resulta la necessità di tener piegata di continuo la volontà verso i beni obiettivi.

FONTI. = PESTALOZZA *Morale* — STELLINI *Filosofia morale* — ZANOTTI *La Filosofia morale secondo l'opinione dei Peripatetici.*

771. Vi hanno nell'animo naturali disposizioni ad operare, le quali con vocabolo scientifico sono chiamate *potenze*. Tra queste vi è la volontà, che è potenza eminentemente morale (68). Ora questa potenza, in virtù della libertà che possiede, può determinarsi ad una specie di atti o ad un' altra, cioè ad atti buoni o cattivi secondo la conformità o difformità loro dalla legge morale. Finchè però questa potenza non è uscita ad alcuna volizione, non può dirsi che siasi inclinata o al bene od al male. Ma tosto che ella, conosciuta la legge, abbia prodotto un qualche atto, allora potrà giudicarsi se questo sia stato buono o cattivo.

Ma un atto lascia nell' animo una attitudine ad essere riprodotto e moltiplicato, cioè l'attitudine a divenire abito. Dunque qualora l' atto o buono o cattivo sia stato dall' anima riprodotto e moltiplicato, nascerà nell' anima la facilità ad operare in quella data maniera o buona o cattiva.

Di qui la virtù, che è l' *abito della volontà di conformare tutte le azioni sue alla legge;* o di qui il vizio, cioè *l'abito della volontà di operare costantemente contro la legge*.

772. La prima di queste parole deriva dal latino *virtus*, forza, e dal greco ἀρετὴ, la seconda dal latino *vitium*, e dal greco λώβη; ignominia. Ed è pur vero, che per operare virtuosamente fa d'uopo resistere con la *forza* e col governo di se a tutte le passioni e agl'istinti, che strascinano l'uomo ai beni subiettivi; come è pur vero essere *ignominia* per l'uomo abbandonarsi alle passioni e agl'istinti, mentre possiede la libertà e la ragione.

773. E dobbiamo avvertire, che un solo o pochi atti buoni della volontà non sono bastevoli a far l'uomo virtuoso; come alcuni atti rei non costituiscono l'uomo nello stato del vizio. Il vizio o la virtù sono abitudini (771); e perciò formati dalla ripetizione frequente e costante dei medesimi atti. Se un fallo fosse bastevole a dichiarare un uomo come vizioso, la virtù sulla terra avrebbe seguita la sorte di Astrea favolosa.

774. Aristotele, dopo aver distinti due mezzi, uno dei quali chiama *aritmetico*, e *geometrico* l'altro, dimostra la virtù esser posta in un mezzo geometrico tra il *difetto* e *l'eccesso.*

Il mezzo aritmetico è posto tra due estremi determinati ed egualmente lontano dall'uno e dall'altro; così p. e. il numero otto è ugualmente lontano dal dieci e dal sei. Questo mezzo è immutabile e lo stesso per tutti. Il mezzo geometrico è posto parimente tra due estremi, ma con una certa proporzione per cui varia, e perciò non è in tutti lo stesso. Una veste p. e. la quale non sia nè troppo lunga, nè troppo corta, si dirà media; ma deve essere adattata alla persona, per cui è fatta, cioè si dirà media in proporzione della persona. In questo è riposto il mezzo geometrico secondo il filosofo di Stagira.

Ora in tal mezzo è appunto riposta la virtù, la quale varia a seconda delle persone, alle quali deve essere proporzionata. Infatti la *stessa* quantità di cibo, la quale è moderata per un individuo, può essere soverchia ed eccessiva in un altro. Per la stessa ragione può dirsi, che mentre l'uso del danaro può mostrare *liberalità perfetta* in un uomo, in un altro può essere *prodigalità*, in un terzo *avarizia*. Dal che resulta essere la virtù posta in un mezzo geometrico tra il difetto e l'eccesso; mezzo variabile secondo la proporzione delle persone.

775. Ma il carattere della vera virtù è la costanza. La stessa parola significa *forza*, e la forza deve usarsi, ove sorga più potente il nemico. La virtù poi è *abito*; dunque è ri-

petizione frequentè di atti buoni, ed in modo speciale quando la volontà potrebbe essere soggiogata dagli appetiti inferiori.

776. In questi casi infatti l'uomo dovendo vincere in se medesimo la veemenza delle passioni, dimostra virtù o forza maggiore, che in altri casi men gravi, nei quali basta la semplice disposizione di una buona natura. Imperocchè la stessa pena, che l'uomo prova nel dover lottare contro il male, e l'energia, che spiega in questo combattimento, sono una evidente testimonianza, che nell'animo di lui esiste una più forte virtù. Se questa non vi fosse o vi esistesse in uno stato di infermità o di debolezza la volontà rimarrebbe vittima delle passioni.

777. Malgrado però l'impiego di tutte le forze, questa virtù può rimanere soggiogata dagl'istinti e dalle passioni. La ragione e gli esempi ne offrono chiarissime prove. Bisogna peraltro osservare, che in simili casi una sconfitta non toglie alla volontà l'*abitudine* di operare secondo la legge (773); e l'emenda può riparare al danno sofferto (449).

778. Ma la pena provata dall'uomo nel fare il bene o la vittoria ottenuta dalle passioni sulla volontà, sono talvolta segno o di poca o di niuna virtù. Se infatti la volontà cede facilmente agl'istinti, o è vinta per una debole opposizione, è chiaro che l'animo o non aveva acquistata l'*attitudine* al bene operare, o la sua virtù era neofita, e perciò non ancora pervenuta ad una perfezione costante.

779. Di qui resulta, che l'uomo deve tener di continuo piegata la volontà verso i beni obiettivi per essere pronto a combattere la inclinazione viziosa. Infatti il desiderio di esistere, di proprietà, di sapere, di operare, di potere, e di fruire può dirigersi in due sensi contrari, virtuoso l'uno, l'altro vizioso.

Il desiderio di esistere, qualora sia contenuto entro i termini voluti dalla legge suprema, è rispetto legittimo alla vita: se gli oltrepassa, diviene culto superstizioso, o per dir meglio servitù del corpo, e fonte di ogni viltà abominanda.

Il desiderio di possedere si fa industria onesta per acquistare e retta economia per conservare i beni ottenuti; può divenire cupidigia sempre crescente o turpe avarizia.

Il desiderio del sapere si trasforma in istudio utile e grave, o diviene curiosità vana ed orgogliosa.

Il desiderio di operare può ispirare nobili e generosi pro-

ponimenti conducendo alla gloria, o rendere l'uomo intrigante e corrompitore cuoprendolo d'ignominia.

Il desiderio di godere conduce l'uomo anche in terra ad una specie di glorificazione dell'anima, facendoli gustare la delizia dei beni intellettuali e morali, o lo precipita nel fondo dei beni sensuali, che logorano l'anima e ne distruggono la dignità primitiva.

Cap. III.

Specie diverse della virtù.

SOMMARIO

La virtù è una nella essenza = Perchè sia stata divisa dai filosofi in specie diverse = Classazione Platonica = Ragioni di questa divisione = Quale virtù principale, secondo le opinioni dei filosofi, contenga in se necessariamente le altre.

FONTI. = Pestalozza *Morale* — Stellini *Lezioni di Filosofia morale*.

780. Abbiamo detto la virtù consistere nell'*abitudine di volere il bene*. Ora il bene è uno; dunque nella essenza sua è una anco la virtù.

781. Ma se la virtù è una, donde nasce la divisione, che i filosofi ne fecero in moltiplici specie? Io penso, che ciò sia provenuto dal considerare la virtù secondo le facoltà dell'animo, alle quali veniva ad essere riferita. La virtù è l'abito di volere il bene morale; dunque nella volontà ha la sua sede. Ma poichè la volontà, dall'abito perfezionata, muove le altre facoltà, le quali diventano morali per partecipazione, così sotto questo aspetto vengono a nascere virtù diverse.

782. Nè qui è intendimento nostro mostrare la ragione, per cui nella partizione delle virtù tanto abbiano discordato i filosofi. Può consultarsi la Morale Filosofia di Jacopo Stellini (Lib. 3 Cap. 4), ove questo subietto è ampiamente trattato. Diremo soltanto, che i Pitagorici ed i Platonici circoscrissero tutte le virtù nel circolo della *prudenza*, *fortezza*, *temperanza* e *giustizia*. E questa divisione era la delizia di Platone, come attesta Origene (1).

783. E a giudizio nostro le ragioni di questa divisione derivano appunto da quello, che abbiamo detto di sopra (781). Infatti:

1. l' abito morale perfeziona, non solo la volontà, ma anche la ragione per suggerire i mezzi atti a ridurre alla pratica la tendenza della volontà; e in ciò consiste la virtù della *prudenza*:

2. l' abito morale muove la volontà a regolare l' appetito irascibile e a perfezionarlo in modo da superare i pericoli e da sostenere le fatiche nell' operare il bene. In questo caso nasce la virtù della *fortezza*:

3. l' abito stesso morale induce la volontà a perfezionare l'appetito concupiscibile e ne raffrena la tendenza alle cose contrarie alla ragione; e produce così la virtù della *temperanza*:

4. l' abito morale perfeziona infine la volontà e la rende abile a volere tutto il bene obiettivamente conosciuto, e fa nascere la virtù della *giustizia*.

784. Fu dai filosofi disputato se alcuna di queste virtù avesse in se contenuto necessariamente le altre.

Alcuni, tra i quali Zenone fecero discendere ogni virtù dalla *prudenza*: altri, tra i quali Cicerone (*delle partizioni oratorie* cap. 22), la fecero derivare dalla *temperanza*: altri, tra i quali Giamblico, tutte le riposero nella *fortezza*: i più finalmente tutte le riferirono alla *giustizia*. È volgatissimo quel verso di Teognide, riportato anche da Aristotele (*dell' Etica*, Lib. 5 cap. 1).

« *Nella* giustizia *ogni virtù si chiude* »

785. S. Tommaso è pure del sentimento medesimo di que-

(1) Ved. il libro dei *Filosofumeni*, ossia *Compendio della Storia filosofica antica* attribuito ad Origene (intendi il filosofo pagano di questo nome) — La più accurata edizione di quest' opera pregevolissima è quella datane da Giovanni Wolff in Amburgo, 1706-1716.

sti ultimi: ma noi, senza occuparci di una questione, che riuscirebbe inutile alla pratica della vita, prenderemo in esame partitamente queste virtù, le quali da tutti i sapienti furono considerate come *beni divini* (Platone *de legibus*).

Cap. IV.

Delle virtù Cardinali.

786. La giustizia, la prudenza, la fortezza e la temperanza, considerate come fondamenti, sui quali, per dir così, s'incardina ogni altra particolare virtù, furono dette fino dagli antichi filosofi *cardinali*. È ottimamente costituita quella città, scriveva Platone (*Della Repubblica*, dialogo 4), la quale è *sapiente*, e *forte*, e *temperante* e *giusta*. Ora siccome gli stessi costumi della città sono cagioni e fonte dei costumi degl' individui; così trasportando le cose dette intorno alla città e agl' individui, volle Platone si giudicasse per analogia ottimo dallo stesso quadruplice fonte lo stato di ciascun individuo. Cominciamo perciò a parlare della *giustizia*.

§. 1.

Della Giustizia.

SOMMARIO

Osservazioni sulla definizione della giustizia = Specie diverse di questa virtù = Obietto della giustizia *legale* = Come si eserciti la giustizia *distributiva* = Quando abbia luogo la giustizia *commutativa*

FONTI. = PESTALOZZA *Morale* — CARDELLA *Trattato di Etica* — ZANOTTI *Filosofia morale*.

787. A tutto ciò, che abbiamo detto (Ved. *Deontologia* cap.VII. *bis*), parlando dei doveri interni e giuridici di giustizia, poche cose ancora ci rimangono intorno a questo subietto.

Noi dicemmo la giustizia essere *la volontà costante di dare a ciascuno ciò, che gli si conviene* (479). Dal che deve dedursi 1. essere la giustizia non già un *atto*, ma un *abito* ed un abito essenzialmente *morale*: 2. aver essa per obietto proprio di rispettare i diritti di ciascheduno : 3. adempiere perciò al suo ufficio, quando mantiene la eguaglianza tra le operazioni sue e ciò che a ciascuno è dovuto. Quindi i limiti dei diritti altrui sono pure i limiti della sua obbligazione.

788. La giustizia considerata sotto questo aspetto suole dividersi in diverse specie; cioè in quella, che ha per obietto ciò che è dovuto dall' individuo alla società intiera, e in quella, che ha per obietto ciò che è dovuto ai cittadini particolari. La prima dicesi giustizia *legale*: la seconda o devesi esercitare dalla società verso i privati, e chiamasi giustizia *distributiva*; o devesi esercitare dai privati tra loro, ed ha nome di giustizia *commutativa*.

789. La giustizia legale ha per obietto il bene sociale e comune. I governanti col promulgare savie leggi, e i governati con l'osservarle, debbono tendere a questo fine. Ma la sola osservanza esteriore di queste leggi, che può dirsi *legalità*, non è la parte formale di questa virtù, la quale consiste nella sincera disposizione dell' animo di chi le osserva. La legalità ba-

sta a rendere giusto il cittadino in faccia alla legge civile; ma non è bastevole a costituirlo tale in faccia alla legge morale.

790. Si esercita poi la giustizia distributiva compartendo agl' individui della società i pesi e i vantaggi del viver civile in modo, che ognuno venga ad avere quella parte, la quale corrisponde al suo merito. Dal che deriva esser contraria a questa virtù l' *accettazione delle persone*, per cui nel distribuire gli uffici, le dignità, i privilegi e i beni tutti sociali non si procede secondo le norme del merito, ma o per favore, o per odio privato, o per altri motivi estrinseci affatto al merito stesso. Iddio essenzialmente giusto non è accettator di persone (Att. degli Ap. Cap. 10).

Per lo che a norma della giustizia distributiva deve essere regolata 1. la beneficenza (644); perocchè la retta ragione comanda all' uomo di fare il bene ai propri simili secondo il loro merito: 2. la punitiva giustizia coll' applicare la pena proporzionatamente al demerito.

791. Finalmente la giustizia commutativa ha luogo nella compra e vendita, nelle contrattazioni, nelle convenzioni, e nei patti di qualunque genere tra le persone.

792. In quanto al modo di esercitare la giustizia commutativa noi rimettiamo i leggitori nostri ai Trattati di Civile Diritto; come sulle offese, che possono esser fatte a questa virtù, rimandiamo a quanto già abbiamo scritto nella *Deontologia* (Cap. VII. *bis*).

---

§. 2.

Della Prudenza.

SOMMARIO

Concetto necessario a costituire la prudeuza = Definizione di questa virtù = Perchè può dirsi virtù intellettuale = Come divenga virtù morale = Mezzi per acquistar la prudenza = Suoi ufficii = Vizi opposti a questa virtù.

FONTI. = Zanotti *La Filosofia Morale secondo l' opinione dei Peripatetici* — Stellini *Lezioni della Filosofia Morale*.

793. Al concetto della giustizia basta il concetto di una volontà abitualmente inclinata al riconoscimento dell'essere; ma nel concetto della prudenza entra pur quello di sapere eleggere i mezzi necessari e opportuni per ridurre in pratica questo riconoscimento.

794. Questa virtù potrebbe perciò dirsi la *scienza di trovare e di usare i mezzi per operare costantemente il bene* (S. Ag. *de lib. arb.*).

795. Da questa definizione resulterebbe a prima vista, che la prudenza fosse virtù propria dell' intelletto. Infatti è opera della ragione il giudicare intorno a ciò che è conveniente o disconveniente, lo scuoprire cioè la relazione tra un mezzo pensato come possibile e il fine a cui può esso condurre. Per questo, diceva Stellini, la prudenza trova sussidj nell' *acume* della mente, per cui più addentro si penetra nelle cose involute, implicate, e nella *forza* del consiglio, da cui trae capacità per giudicare con rettitudine e opportunità, e per antivedere congetturando gli effetti buoni o tristi, che possono derivare all' individuo e agli altri.

796. Ove però si pensi, che la prudenza è la stessa buona volontà di seguire i retti giudizi dell' intelletto, e che perciò la stessa volontà acquistando l'abito di operare costantemente secondo la retta ragione, diviene prudente nella pratica, allora si potrà porre la prudenza nel numero delle virtù morali.

797. È celebre l' antico detto : *conosci te stesso* ; ma per acquistare prudenza nelle cose non è men necessario conoscere bene gli altri, dai quali possono venirci e grandi ostacoli e vantaggiosi soccorsi. È difficile questa impresa, perchè è difficile penetrare l'animo altrui; pure un' osservazione attenta può condurci allo scopo, imperocchè l' uomo è tale, quale è l' affetto che lo governa, e l' affetto è manifestato dalle parole e dalle opere. Che se Pompeo, come Cicerone affermava, sentiva diversamente da ciò che esprimeva, non avea però ingegno bastante a nascondere del tutto i suoi pensamenti. Per lo che

1. la dottrina, lo studio degli avvenimenti e dei precetti lasciati da uomini sommi, la sperienza, la considerazione attenta delle circostanze e dei tempi, possono dare quella specie di divinazione, di cui Cicerone medesimo si vantava:

2. si consideri l'indole dell' uomo, i costumi, le passioni, i fini, le speranze, le debolezze, i difetti, quali amici lo attorniano, quali avversari lo combattono, a che aspiri e come si governi:

3. gioverà grandemente guardare il viso delle persone: notarne le parole incoerenti, contradditorie, leggiere: chiamarne le azioni tutte ad esame, specialmente le piccole per giudicare delle grandi. E da tutte le raccolte notizie potremo, ragionando, trarre conseguenze non tanto spesso fallaci.

798. E uffici di questa virtù sono

1. di riconoscere ciò che sia ottimo per conseguire il fine voluto dalla nostra natura. E noi chiamiamo ottimo soltanto quello, che è più opportuno e più consentaneo alle facoltà di ciascuno secondo le circostanze, nelle quali può trovarsi, ma ordinato sempre al fine supremo. Non è ottimo ciò che suggeriscono le passioni e gl' istinti; ma quello soltanto che determina la retta ragione, la quale ha in mira la stima obiettiva delle cose:

2. di schivare con previdenza accorta i mali che minacciano l' uomo. Questi mali possono provenire o dalla natura o dagli uomini.

Nel primo caso l' uomo deve studiare le cause dei fenomeni della natura e con gli strumenti e con il sussidio delle arti e delle scienze difendersi e conservarsi.

Nel secondo caso deve valutare le forze proprie e le altrui per antivedere i resultamenti, i quali possono nascere o dall'abbandonarsi troppo agli altri, o dal resistere a loro. Non basta non offendere chicchessia, e il giovare a quanti si può,

Aristide venerato col soprannome di *giusto*, divenne segno alla pubblica invidia, e per la cospirazione di Temistocle fu condannato reo di peculato. È ufficio della prudenza porsi in guardia dagli uomini prima di averli ben conosciuti:

3. d'invocare il consiglio dell' uomo onesto e sapiente; perocchè chiamato da noi a giudicare dei mezzi opportuni ad un fine, ci porrà dinanzi un savio giudizio, che conforterà l'animo nei nostri dubbi. Gli stolti dispregiano la sapienza, la dottrina e il consiglio (Prov. 11).

799. A questa virtù possono opporsi molti vizi, tra i quali

1. la *temerità* nel giudicare, la quale segue piuttosto l' impeto degl'istinti, che il senno della ragione:

2. la *spensieratezza*, o *indifferenza* nel calcolare l'opportunità dei mezzi valevoli al conseguimento di un fine:

3. la *negligenza*, o *trascuratezza* nell'impiegare i mezzi suggeriti opportuni:

4. l'*incostanza* nel mantenere il proposito deliberato con savio discernimento:

5. l' *astuzia*, che veste le apparenze della prudenza, ma tende ad un fine con illegittimi mezzi.

§. 3.

Della Temperanza.

SOMMARIO

Tutta la natura invita l' uomo alla temperanza = La esige nell' uomo = Come la temperanza divenga nell' uomo virtù = Sua definizione = Uffici della temperanza = In quali virtù particolari si converta regolando le affezioni animali = In quali regolando i razionali appetiti = In quali infine regolando gli atti esteriori = Vizi che si oppongono a questa virtù.

FONTI. = PESTALOZZA *Morale* — TAPARELLI *Saggio teoretico di diritto naturale* — CARDELLA *Trattato d' Etica*.

800. Tutta la natura invita l' uomo alla temperanza. I corpi inorganici, resultamenti di naturali combinazioni, sono

sempre nelle condizioni della temperanza. Ad ogni mutazione loro corrisponde una composizione dinamica o chimica, che è un'entità compiuta; e nella perpetua trasformazione della materia esiste sempre quell' equilibrio, che forma propriamente l'ordine della natura. I corpi organici fissi al suolo sono pur temperanti. L' azione di un nuovo elemento, non conveniente alla natura loro, basta per alterarne o distruggerne la vegetazione. I bruti sono temperanti ove sieno lasciati liberi di seguire l' istinto.

801. L' uomo ha pur esso leggi e tendenze invincibili; cioè bisogni, che vogliono essere soddisfatti, perchè esista e svolga la facoltà sue fisiche e morali; e tale è l' economia della natura, che ad ogni naturale bisogno risponde un mezzo esteriore per soddisfarlo. Ora questa corrispondenza tra il bisogno ed il mezzo di soddisfazione dimostra, che la natura esige temperanza nell' uomo.

802. Quindi la temperanza, che per gli animali è una legge fisica della loro natura, diventa per l' uomo una virtù, in quanto che egli stesso deve cercare il limite delle soddisfazioni in mezzo all' abbondanza delle cose, raffrenando gli appetiti in modo, che la sua vita fisica riesca mezzo conveniente a conseguire quella destinazione morale, per cui venne creato.

803. Questa virtù è perciò nell' uomo *l' abito di regolare sì le affezioni animali che razionali in modo, che non eccedano i limiti del giusto e dell' onesto*. E benchè queste affezioni non sieno morali per se, pure lo diventano per via di partecipazione, alloraquando la volontà le fa sue proprie per regolarle.

804. Da questa definizione possono rilevarsi gli uffici della temperanza, la quale deve regolare tutto l' uomo sì negli atti esteriori come nelle sue affezioni animali e razionali. Se la ragione e la volontà non riducono le proporzioni, per dir così, a numero e a misura, e gli affetti in movimento ordinato, le passioni e gl' istinti trasmodano oltre il giusto, offendono la integrità del corpo, frangono i nervi dell' animo, ed accrescono il prepotente dominio delle cose esteriori.

805. Considerando poi la temperanza come regolatrice delle affezioni animali, essa si converte nelle seguenti particolari virtù: cioè

1. nella *sobrietà*, che modera gli appetiti diretti alla conservazione dell' individuo;

2. nella *continenza*, che regola gli appetiti diretti a conservare la specie.

806. Che se la consideriamo come regolatrice delle razionali affezioni, allora si converte nella virtù:

1. della *mansuetudine* moderatrice dell'ira e della vendetta, e impedimento ai sentimenti malevoli nel cuore dell'uomo;

2. della *clemenza*, che inclina l'animo alla mitezza nel punire il colpevole (Seneca *de Clem.* Lib. 2. 3.);

3. Dell'*umiltà*, che tempera e raffrena l'animo, affinchè non tenda ad orgogliosi pensieri (S. Tom. S. 2. 2. q. 161. art. 1.).

807. Qualora finalmente la consideriamo come regolatrice degli atti esteriori essa produce:

1. la *modestia*, che inclina l'uomo a nascondere altrui i propri pregi, e a provare rincrescimento all'udire la propria lode.

2. la *decenza*, che regola tutto l'esterno dell'uomo, sicchè non trascorra ad offendere la sua dignità personale;

3. l'*urbanità*, o la costante cura di mantenere il decoro congiunto a gentilezza nelle parole e nel tratto;

4. La *liberalità*, cioè una giusta economia nelle spese, egualmente lontana dalla prodigalità e dall'avarizia.

808. Poste le quali cose, possono facilmente determinarsi i vizi, che alla virtù della temperanza si oppongono. Non ci tratterremo a parlare della *intemperanza*, della quale abbiamo già indicati i tristissimi effetti (454). Aggiungeremo soltanto, che essa favorisce lo sviluppo funesto di tutte le malattie e di tutti i vizi: nel che i fisiologi e i moralisti vanno pienamente d'accordo.

Ma se noi abbiamo riguardo alle particolari virtù, nelle quali può svolgersi la temperanza, troveremo:

1. che se essa non raffrena gli animali appetiti, sorge ad alterare l'animo la propensione ai beni sensibili, la quale afforzata dall'abito genera i vizi, che si oppongono alla conservazione del corpo, come la *golosità*, l'*ubriachezza* ec., e quelli, che alla conservazione della specie umana sono contrarii, come la *lussuria*, la *sensualità*, l'*impudicizia*, con i quali vizi l'uomo cerca il diletto senza mirare al fine voluto dalla natura;

2. che se poi la temperanza non si volgesse a moderare per tempo le razionali affezioni, allora l'operare della facoltà intellettiva e morale diverrebbe disordinato; e l'abito produrrebbe nell'uomo il vizio dell'*ira* smodata, del *soverchio rigo-*

re e della *durezza*, e del *desiderio intemperante della propria grandezza* o dell' orgoglio;

3. che se finalmente la temperanza non si adoperasse, come conviensi alla dignità dell' uomo, a por freno ragionevole agli atti esteriori, allora potrebbe con facilità varcare i limiti tracciati da educazione virtuosa; e dall' abito nascerebbero i vizi della *presunzione*, dell' *insolenza* e della *vanagloria*, i quali provengono dalla soverchia stima di se, ed i vizi dell' *inverecondia*, che toglie la vergogna al mal fare, della *inurbanità* e dell' *affettazione*, che offendono con azioni sconvenevoli ed inopportune le leggi del civile decoro; e della *prodigalità* o dell' *avarizia*, che conducono l' uomo o allo scialaquamento dei suoi averi, o alla idolatria della materia.

Ma basta su questo argomento, e passiamo a ragionare della *fortezza*.

---

§. 4.

Della Fortezza.

SOMMARIO

Sua definizione e suoi caratteri = Specie diverse di simulata fortezza = In che consiste la vera fortezza = Suoi ufficii = Suoi tratti generosi = Vizi, che vi si oppongono.

FONTI. = Stellini *Lezioni di Filosofia morale* — Taparelli *Saggio teoretico di diritto naturale* — Pestalozza *Morale*.

809. La fortezza è la *virtù di superare gli ostacoli, che si frappongono nella pratica del bene morale*. Essa deve esser *generosa* nel dispregiare ogni ostacolo, *efficace* nell' affrontarlo con coraggio, *confidente* nella vittoria.

810. Quanto più però questa virtù è atta a destar meraviglia e ad attrarre la pubblica ammirazione, tanto più è facile ad abbagliare con qualche mentito splendore. Infatti

1. è falsa immagine di fortezza quella, che Aristotele chiama civile, la quale spinge il cittadino in pericolosi cimenti non per sincero amore di virtù e di patria; ma per immoderata cupidigia di onore o per timore di castigo. L'onore deve a fine egregio mirare, e il timore non deve esser abietto e servile:

2. è pur falsa immagine di fortezza quella, che trae spirito e ardimento dalla sola forza del corpo. È l'animo, che deve regolare le forze del corpo e governarle in modo da spingerle o da arrestarle secondo il dettame della retta ragione:

3. è infine falsa immagine di fortezza quella, che nasce dal sentimento della propria abilità o dalla sicurezza derivata dal lungo uso della prosperità. Un ostacolo impreveduto o un impensato pericolo snerva ed abbatte l'animo non educato a vera fortezza.

811. La vera fortezza nasce e si alimenta con l'amore dell'onesto, cioè con la costante pratica del bene morale, da cui non si discosta, nè per seduzione di voluttà, nè per allettamento di comodi, nè per timore di calamità o di dolore. Bello è il ritratto, che dipinge Orazio, dell'uomo giusto e forte (Ode 3 Lib. 3). Non può dirsi forte Catone, che si strazia le viscere per non vedere Cesare vincitore; ma sì troppo amante di se e troppo orgoglioso: nè può dirsi forte Cleopatra, che si attacca gli aspidi al seno; ma è furibonda e disperata. Il desiderio della vendetta spesso provoca la morte, l'amore la disprezza, l'onore la cerca, il timore dell'ignominia la sceglie e l'affretta; ma il vero forte l'attende tranquillo e sereno, e, quando lo esiga il dovere, animoso la sfida e coraggioso la incontra.

812. Dobbiamo intanto osservare, che due sono gli ostacoli, i quali possono opporsi alla volontà nel fare il bene; cioè 1. la *molestia*, che nasce dal soffrire i mali della vita; 2. la *difficoltà*, che s'incontra nel fare il bene. È perciò ufficio della fortezza:

1. la *pazienza*. I mali possono procedere dall'ordine stesso della natura; è necessario perciò rassegnarci e rispettare gli eterni consigli. Possono provenire dall'uomo, ed è necessario pensare quanto sia incostante quest'essere, il quale è spesso giuoco delle passioni. In questo modo la pazienza sosterrà il forte sotto il peso dei mali, sicchè non si abbandoni a disperata tristezza, non si lusinghi con speranze fallaci, non consenta a disdicevole risoluzione. La pazienza non è l'insensatezza dello stupido, nè l'immaginaria apatia dello stoico: è la

equanimità dell'uomo saggio, che sente il peso dei mali senza soccombervi:

2. la *operosità longanime e perseverante*. Il vero forte non si lascia vincere dalle difficoltà nel fare il bene; ma lo fa persistendo, il che è proprio della *longanimità*, e lo fa fino al termine dell'impresa da esso lui risoluta, il che è proprio della *perseveranza*.

813. Sono poi tratti generosi ed eroici della fortezza la *magnanimità* e la *munificenza*.

La prima è costante disposizione di animo a conseguire il sommo in ogni genere di virtù. Il magnanimo non dispregia gli onori, ma si guarda dall'ottenerli con cupidigia inonesta; ambisce alla gloria; ma la pospone alla virtù: affronta i pericoli per compiere grandi imprese, ma è guidato dalla prudenza.

La seconda è costante disposizione di animo ad operare con le proprie ricchezze a prò della patria, a sollievo dei bisognosi, al maggior lustro della religione, e per altri nobili fini. E la vera e saggia *munificenza* nelle sue opere antepone le necessarie alle utili, le utili alle splendide, le durevoli alle passeggiere.

814. Ma l'ordine, che noi ci siamo prefissi, ci conduce a parlare dei vizi, i quali si oppongono alla *fortezza*. L'uomo, che vuole sinceramente operare secondo questa virtù, deve guardarsi dai difetti come dagli eccessi della medesima. I primi lo rendebbero *timido* e *pusillanime*, i secondi lo farebbero *temerario* ed *ardito*. E tale diverrebbe appunto la fortezza, se fosse abbandonata dalla prudenza nel calcolare ciò che *può*, e fino a qual segno *deve* operare.

La *timidità* sconforta l'animo nel pensare e nell'operare, e lo conduce alla irresoluzione e all'inerzia. Niuno di timido e d'ignobile cuore potrà mai aspirare a grandi intraprese, nè a militare decoro, nè a politica abilità, nè a lode scientifica, nè a letteraria celebrità. Se Milziade si fosse spaventato alla vista dell'imminente pericolo, non avrebbe sconfitto a Maratona con un pugno di soldati il persiano nemico: e se Colombo non avesse sfidato l'ira di mari intentati e sostenuti i più fieri disastri, una metà di mondo rimarrebbe ancor sconosciuta.

La *temerità* al contrario è l'incontro dei pericoli sconsiderato e imprudente. È da stolto, non già da forte, operare senza i consigli della previdenza e della riflessione. La vita, l'onore, la proprietà sono beni troppo preziosi per avventurarsi senza prematuro divisamento. Cleombroto comandante l'ar-

mata spartana, che volle audace misurarsi con Epaminonda a lui superiore nelle forze, rimase sconfitto ed ucciso nella famosa giornata di Leuttra. Per questo colpo più non si rialzarono gli Spartani.

Cap. V.

Necessità, che ha l'uomo della virtù, e mezzi per acquistarla.

SOMMARIO

L'acquisto della virtù è opera di somma importanza per l'uomo = Si deve preferire a tutte le cose = Se basti all'uomo l'avere una sola delle virtù sopradescritte = Indicazione dei mezzi generali per l'acquisto della virtù = Mezzi positivi = Mezzi negativi = Primato dei mezzi indicati dalla religione cattolica = Il vero modello della perfetta virtù è solamente in questa religione.

FONTI. = Cardella *Trattato di Etica* — Pestalozza *Morale* — Principii elementari di Filosofia Morale. *Torino* 1852 *Tip.* Paravia.

815. E' facile cosa il parlare della virtù: difficile l'acquistarla. Molti infatti si trovano, che della virtù fanno subietto di lunghi e gravi discorsi; ma rari sono coloro, i quali con virtù operino costantemente. Eppure è dovere civile e morale dell'uomo porre ogni studio per vivere virtuosamente; perocchè, al dire di Platone, non la bellezza degli edifizi, non il molto oro, non l'essere nobile, non i grandi comodi, non il dire pulitissimo e facondo fanno tanto serena la vita, quanto la virtù bene stabile è radicato. L'acquisto dunque della virtù è opera di somma importanza per l'uomo.

816. E la virtù deve preferirsi a tutto. Imperocchè non vi ha cosa, per quanto lusinghiera apparisca, la qua-

le possa su questa terra porsi al confronto del bene, che l'uomo sente in se stesso dall'operare abitualmente secondo la legge da Dio promulgata nella nostra natura. La sola bontà e la giustizia, diceva Cicerone, è libera dai timori, dalle sollecitudini, dai pericoli; mentre i malvagi hanno sempre un supplizio innanzi ai loro occhi.

817. Nè all'uomo per operare secondo la legge può bastare il possedimento di una sola di quelle virtù, delle quali abbiamo parlato. La virtù è una nella sua essenza (780), benchè sia moltiplice nelle sue specie; e perciò l'uomo, che avesse una sola specie di virtù e trascurasse le altre non potrebbe dirsi virtuoso. La virtù consiste nell'osservare la legge; ma la legge è una; dunque l'osservare in una parte la legge, e il violarla in un'altra, è lo stesso che essere nel tempo stesso virtuoso e vizioso. Per questo Cicerone parlando delle virtù egregiamente diceva: *ita copulatæ, connexæque sunt, ut omnes omnium participes sint, nec alia ab alia possit separari* (Lib. 5 de *Finib.* cap. 23).

818. Ora se noi consideriamo, che le virtù sono abiti morali; e che gli abiti si acquistano con la ripetizione dei medesimi atti; potremo facilmente dedurre, che il mezzo unico e generale per acquistar la virtù consiste nell'esercizio non interrotto degli atti moralmente buoni.

819. Ma gli atti buoni morali sono prodotti dalla volontà, e questa è tratta all'azione dalle ragioni dell'intelletto e dagli stimoli del sentimento. Dunque è necessario, che nell'intelletto profondamente s'improntino le verità morali, e che il morale sentimento sia efficacemente svegliato. Di qui i mezzi positivi per l'acquisto della virtù, i quali consistono

1. nel meditare sul fine ultimo della nostra esistenza, e nell'investigare le ragioni che debbono indurci ad operare costantemente in ordine a questo fine:

2. nell'eccitare e nel mantenere in pieno vigore il sentimento morale considerando l'assoluta autorità della legge, la grandezza del Legislatore supremo, la bellezza dell'ordine morale, e la dignità che l'uomo acquista nel conformarvisi:

3. nel riflettere alle conseguenze, che derivano dalla pratica della virtù, cioè alla pace dell'anima nella vita presente, al premio da Dio medesimo promesso nella futura.

820. Fa d'uopo però convenire, che la volontà, per la corruzione della umana natura, non ha intiero e continuo dominio sulle potenze inferiori. Per lo che nell'operare il bene

trova non di rado inceppamento, e talvolta anche cede alla forza delle passioni, o agli allettamenti del senso. È suo dovere reprimere i moti disordinati, e togliere alle passioni stesse tutto ciò, che può fomentarle, o accrescerne il vigore e la forza; affinchè esse medesime servano al fine morale. Di qui i mezzi negativi, che la volontà deve impiegare per l'acquisto della virtù. Questi mezzi possono ridursi ai seguenti:

1. sottrarre gli stimoli agl'istinti animali, qualora servano ad eccitarli in modo da impedire l'esecuzione del dovere e la pratica della virtù;

2. moderare quest' istinti in modo da farli anch' essi servire all'operare morale.

Questi due mezzi sono suggeriti dalla ragione. Infatti gli istinti animali e spirituali sono dati all' uomo per conseguire i beni del corpo e dello spirito. Perciò essi sono buoni o cattivi secondo la direzione, che viene loro data dalla volontà.

821. Ma esiste nell' uomo un principio di corruzione, del quale abbiamo di sopra parlato (703), per cui il senso bene spesso predomina la ragione e strascina la volontà a dar preferenza ai beni subiettivi anzi che agli obiettivi. Perciò l' uomo, lasciato alla sola forza della ragione, nelle circostanze diverse della vita rimarrebbe il più delle volte soggiogato e sedotto. Ne abbiamo prove certissime nei savi stessi del Paganesimo, e nell' uomo cristiano, che abbandona la Fede. Dunque i mezzi indicati dalla Cattolica Religione, conformi alla stessa ragione, hanno il primato su i mezzi suggeriti dalla *sola* ragione. Infatti la *mortificazione dei sensi* inculcata dall' ascetica cristiana: la *penitenza* diretta a frenare l' azione contraria delle passioni: i *soccorsi della grazia divina*, la quale rinfranca la debolezza dell' uomo, sono i mezzi potenti a rendere la volontà efficacemente operatrice del bene.

822. La filosofia del Paganesimo ci presenta Socrate come il tipo delle virtù: la cristiana filosofia ce lo offre nel Verbo divino. Ma Socrate è l'esempio delle virtù greche, le quali non erano scompagnate da difetti e da vizi. Infatti se noi ammiriamo il filosofo sì celebrato da Platone, dobbiamo poi domandare a noi stessi: che significa la virtù in bocca di un uomo, che dal seggio della scienza precipita nel fango, apoteizza la menzogna, insegna la ipocrisia e la finzione ai governanti, approva il delitto dell' infanticidio, scusa le turpitudini della lascivia e prepara gli elementi di una filosofia schiava dei

sensi (1). Cristo al contrario è il modello dell'uomo perfetto, che mostra all' uomo caduto come può ristabilire in se stessò l'immagine del Creatore, che la colpa avea cancellata (S. Paolo ai Col. cap. 3.). Dalla stalla di Betelem, ove nasce fino al momento del suo sacrificio sulla Croce, ove spira la vita, le opere e la dottrina di lui dimostrano la grandezza e la semplicità, la dolcezza e la forza della perfetta virtù. Il suo cuore è aperto all' amore filiale, alla casta amicizia, ai compassionevoli sentimenti. Le cure dell' autorità, le fatiche del potere, i sacrifici della carità, la virtù dell' uomo-sacerdote e dell' uomo-re si manifestano in lui con tutta la perfezione. Temperato nella gioja, e tollerante del dolore, sente tutti i destini dell' umanità, e piange con coloro, che piangono. Accoglie con indulgenza il pentimento, e si sdegna contro i delitti della volontà corrotta e ostinata. Coperto d' infamia dalla calunnia e dal tradimento, oppresso dalla ingratitudine, perseguitato dall' odio, sostiene con esemplare fortezza le pene del corpo come le angoscie dell' anima, e suggella infine la vita con una parola di perdono e di amore.

Gesù Cristo può dirsi dunque una scuola pratica di sperienza e di saviezza ai monarchi come alle nazioni, ai grandi come ai volgari. Egli annunzia ai popoli esser giunta quell' ora, in cui i veri adoratori del Padre lo adoreranno in spirito e verità (S. Giov. cap. 4). Scioglie il grave problema della sociale economia con l' amore di Dio e degli uomini (S. Matt. cap. 22.). Predica all' uomo il dovere di congiungere la prudenza del serpente alla semplicità della colomba (S. Matt. cap. 10): gl' inculca esser vera giustizia fare agli altri uomini ciò che vorrebbe fatto a se stesso (S. Matt. cap. 7): gli comanda di raffrenare la mente da ogni desiderio inonesto e di vivere con sobrietà (S. Pietro Ep. I. cap. 1): e gli mostra che per resistere con fortezza ai nemici dello spirito conviene unirsi a Dio per far uso della sua onnipotente virtù, e assumerne l'armatura (S. Paolo agli Efesi cap. 6).

(1) Nel *Saggio sulla indifferenza in materia di religione*, tradotto dalla Contessa Ferdinanda Montanari Riccini (Modena 1827) nel Tomo IV. alla pag. 350, La Mennais riporta un passo di Rousseau, ove questo filosofo parlando di Socrate e di G. C. fa conoscere, che *bisogna essere acciecati per avere l' ardimento di paragonare il figlio di Sofronisco al figlio di Maria*. Rousseau non può essere imputato di fanatismo religioso.

Ma la sola parola non è sempre e per tutti gli uomini nello stesso modo efficace a far sentire la bellezza della virtù ; e il Cristo alla parola aggiunse lo esempio . Lo storico degli atti apostolici ci attesta che Egli prima d'insegnare all'umanità con le parole la via di giungere alla perfezione , offrì se stesso a modello andando attorno facendo il bene (Atti degli Ap. cap. 1 e cap. 10) . Non è dunque a meravigliare se il filosofo da Verulamio nel suo religioso entusiasmo chiamava la morale di Cristo la luce , la vita , la pace e la felicità dell'uomo e delle nazioni .

ETICA APPLICATA

PARTE TERZA

EUDEMONOLOGIA

823. Come al fiore, diceva Degerando, la Provvidenza si compiacque dare il profumo, al frutto il sapore e lo splendore alla luce; così volle che dalla virtù derivasse la felicità. Anche Platone scriveva, che la beatitudine è riposta nella coscienza di aver bene operato, e nel compiacimento di fare il bene; perocchè la virtù è rimuneratrice dei suoi seguaci.

Questi pensieri però hanno bisogno di scientifico svolgimento, e noi ci proponiamo di darlo in questa ultima parte delle nostre morali istituzioni. Ci atterremo alla solita brevità; ma tenteremo ogni via per far sentire quanto debba stare a cuore dell'uomo il vivere onestamente per conseguire nella terrena e nella immortale sua esistenza quel premio, che Iddio e la natura stessa assegnano alla volontà umana, la quale opera costantemente in ordine al suo fine supremo.

CAP. I.

Del Bene Eudemonologico.

SOMMARIO

Distinzione tra il bene subiettivo e l' obiettivo = Il primo è sempre una modificazione gradevole del sentimento = Questo bene è vario secondo la diversa natura degli enti = L'uomo può e deve appetire i beni corporei come mezzi alla sua conservazione = Questi beni non possono limitare nè l' intelletto, nè la volontà umana = L' uomo può e deve tendere all' assoluto = Questo Bene è il solo conveniente alla natura umana, e può dirsi Bene *Eudemonologico*.

FONTI. = ROSMINI *Filosofia della morale* = PESTALOZZA *Psicologia Razionale*.

824. Abbiamo altra volta veduto, che il bene considerato nel subietto, il quale lo appropria a se stesso, e ne gode, dicesi *subiettivo*; e che il bene considerato *in se* dall' intelletto, chiamasi bene *obiettivo* (Antropol. cap. 31).

825. Ora il bene subiettivo non può consistere in altro che in qualche piacere dell' animalità o in qualche spirituale e intellettuale fruizione del sentimento. Imperocchè dovendo questo bene essere appropriato dall' uomo a se stesso, deve pure o modificare l' organismo pervenuto al suo completo esplicamento, o modificare gradevolmente lo spirito eccitando l' *affetto*; il che equivale al godere.

Al contrario il bene obiettivo è riposto nella perfezione degli enti. Quindi allorchè l' intelletto considera un essere, e vi trova tutto ciò, che deve costituirlo nel suo proprio ordine intrinseco, conosce un bene esistente *in se*, e perciò un bene obiettivo.

826. Di più siccome le nature degli enti sono diverse; così deve esser diverso il genere dei loro appetiti. Imperocchè le nature puramente animali non possono appetire che beni relativi al senso corporeo: le nature puramente spirituali non possono appetire che beni congeneri al loro essere; ma l' uomo,

perchè composto di senso corporeo e di spirito, *può* e *deve* appetire i beni di ambedue queste specie.

827. Infatti noi abbiamo già osservato, che l' uomo come soggetto animale ha facoltà sue proprie per adattare a se stesso quei beni particolari, i quali possono servire alla conservazione ed al perfezionamento della fisica sua esistenza. E lo deve, perchè nella obbligazione di rispettare in se la umana natura è inclusa quella di rispettare il proprio corpo come strumento di operazione morale.

828. Ma se questi beni corporei non sono che subordinati ad un fine più nobile e più elevato, al fine eminentemente morale; dunque non possono attrarre e limitare in se stessi nè l' umano intelletto, nè la volontà, che sono spinti in una sfera di azione superiore a quella dei soli beni creati.

L' uomo partecipa della natura di fine; perchè partecipa dell' infinito medesimo (178). Per lo che il suo intelletto non può limitarsi ai soli beni finiti, e ciò sentiamo in noi stessi; ma è spinto con nuove tendenze a conoscere sempre beni maggiori, finchè pervenga a quel Bene, il quale non diviso nè per luogo, nè per tempo contenga in se l' infinita ragione di tutte le cose, cioè al Bene sommo, completo, assoluto. Ora la volontà segue gli atti della ragione; dunque non ha necessità di fermarsi nei suoi desiderj ai beni creati; ma può voler tanti beni, quanti ne può conoscere l' intelletto. Dunque *può* e *deve* fermarsi nel Bene ultimo, perfetto, infinito. Lo *può*, perchè è potenza capace di produrre atti di questa natura, lo *deve*, perchè essendo obbligata ad operar moralmente, e non potendo operare in questo modo senza dirigere tutti i suoi atti all'ultimo fine (49), questo diviene il centro unico, ed immutabile di ogni sua tendenza.

829. Ora se l' intelligenza mediante un suo atto viene a conoscere l' Ente assoluto; se la volontà non può non amarlo, perchè è l' Ente in sommo grado perfetto; se finalmente dalla cognizione e dall' amore di quest' Ente l' uomo deve sentire in se stesso un appagamento, un gaudio, una felicità, è chiaro che l' Ente assoluto percepito dal subietto intellettivo è il solo Bene conveniente alla umana natura, il quale può dirsi Bene *eudemonologico*, perchè ne costituisce la felicità.

Cap. II.

Stati diversi prodotti nell' animo del Bene Eudemonologico.

SOMMARIO

L' animo può trovarsi in tre stati soddisfacenti = Lo stato *piacevole* si può trovare anco in un ente dotato di sola sensitività = Lo stato di *appagamento* richiede intelligenza nell' essere = Lo stato *felice* è più perfetto di quello di semplice appagamento = Qual sia l' obietto che può produrre nell'animo la felicità = Conclusione di questo capitolo.

FONTI. = Rosmini *la Società e il suo fine* — Pestalozza *Psicologia Razionale*.

830. Avremo luogo di dimostrare, che il Bene eudemonologico, cui l' anima umana volge continua la sua tendenza, non può essere in questa terra da lei conseguito. Qualunque bene però subiettivo, in quanto risiede nel sentimento, può porre l' anima stessa in uno di questi tre stati, *piacevole, appagato*, *felice*.

831. E il piacevole è l' infimo di questi gradi, infatti è *piacere* ogni sentimento corporeo positivo, cioè conforme a natura. Dunque lo stato piacevole non è soltanto proprio dell'uomo, ma di ogni ente, purchè sia dotato di sensitività.

832. Ma se noi aggiungiamo a quest' ente l' intelligenza, allora egli potrà rivolgere un pensiero sopra se stesso, percepire se stesso e formarsi di queste operazioni coscienza. In tale condizione sentirà le modificazioni del suo sentimento; sarà capace di giudicare, se queste sono conformi o difformi dalla sua natura; e qualora avrà giudicato del suo godimento, potrà dire in se stesso: io stò bene, sono contento, sono appagato. Così lo stato di *appagamento* non nasce nell' uomo per una semplice sensazione, ma in virtù di un giudizio sopra ciò, che gradevolmente egli sente e possiede.

Ora l' anima umana, appunto perchè intelligente, non solo conosce i beni del senso, ma ancora quelli convenienti e propri

della sua natura, e può quindi appetirli. Per lo che mentre un ente può esser bene per il senso, per la ragione può essere giudicato come male; ed al contrario ciò che è male per il senso, può essere giudicato bene per la ragione. Nasce da ciò, che l'appetito spirituale si trova sovente in collisione con l'appetito inferiore del senso. E tutto questo conduce a stabilire, che l'umano *appagamento* deve essenzialmente distinguersi dal semplice stato di *piacere corporeo*; nè può consistere in ciò che il senso appetisce, ma in ciò che l'intelletto giudica bene. Dunque fino a che la ragione non ha dichiarato *buono* uno stato piacevole, l'appagamento non può esistere. Ecco il perchè alcuni si appagano di un bene vile ed animalesco, mentre altri non si trovano appagati che dai beni convenienti alla dignità della umana natura. I primi si abbandonano alle passioni e agli istinti: i secondi sono regolati dall'intelletto, che è superiore al senso, e da una volontà decisa nell'aderirvi.

Con tutto ciò per altro noi non abbiamo ancora uno stato di felicità.

833. La felicità è più del semplice appagamento. Essa consiste in uno stato di contentezza piena e perfetta, proveniente dalla coscienza di trovarsi in possesso di un bene, che acquieta tutti i desiderj.

L'anima può trovarsi in uno stato di riposo, perchè si contenta di qualche bene finito, e quindi non desiderare per il momento altro bene maggiore. E questo è stato di appagamento. Ma per potersi dire felice non basta la soddisfazione di un desiderio parziale; è necessaria la soddisfazione piena di ogni desiderio, che possa svilupparsi nell'uomo.

I desiderj non si sviluppano tutti ad un tempo, ma successivamente, tenendo dietro in modo speciale allo sviluppo delle potenze intellettive. Ora se questi desiderj successivamente nascenti vengono ad essere alla lor volta soddisfatti, l'uomo passa da uno stato di soddisfazione ad un altro. La felicità però diversifica dall'appagamento in quanto che l'obietto suo è invariabile, ed è bastevole da se solo a produrre una contentezza piena e perfetta.

834. Qual sarà dunque l'obietto, che valga a produrre nell'anima una contentezza sì grande da vincere tutte le altre e nella estensione e nella intensità, e da non lasciare più luogo a pensarne uno maggiore? Noi lo abbiamo già detto (829). Infatti la felicità non può darsi nell'ordine dei beni relativi. Dunque può solo trovarsi nell'unione col Bene assoluto, perocchè

chè questo bene non solo soddisfà ogni attuale desiderio, ma appaga le potenze medesime di conoscere e di appetire, le quali non possono nè immaginare, nè desiderare un bene maggiore dell' assoluto.

835. Dalle quali cose possiamo conchiudere:

1. Lo *stato piacevole* può trovarsi nell' uomo anche prima che si svolgano le di lui facoltà intellettive;

2. Lo *stato di appagamento* non può trovarsi nell' uomo se non a condizione che sia avvenuto in lui un certo grado d' intellettuale sviluppo, e i modi e i gradi diversi di questo appagamento vanno di pari passo collo stesso volgersi delle intellettive potenze;

3. Lo *stato di felicità* finalmente suppone un ultimo grado d' intellettivo sviluppo, per il quale l' uomo si solleva alla *cognizione* e al *desiderio* del Bene assoluto, altissimo obietto di tutti i possibili desideri dell' essere intelligente.

———

Cap. III.

Il vero bene eudemonologico non può trovarsi dall' uomo sulla terra.

SOMMARIO

Il vero Bene eudemonologico dell' uomo è l'Assoluto = I sistemi dell' orgoglio e della voluttà non offrono perciò i mezzi per appagare la di lui infinita tendenza = Infatti 1. il termine degli umani desideri non può essere il *piacere fisico* = 2. non la *ricchezza* = 3. non la *potenza* = 4. non la *gloria* = 5. non la *scienza* = 6. non la *virtù*.

FONTI. = Rosmini *La società e il suo fine* — Pestalozza *Psicologia Razionale*.

836. Se l' uomo dotato della facoltà di conoscere e di appetire, non può a meno di desiderare il maggior bene che possa concepire la intelligenza; se questo bene è l' assoluto; dunque il Bene assoluto è il vero bene eudemonologico, cui è destinata l' anima umana.

837. Ora potrà l' uomo sulla terra conseguire questo Bene assoluto capace di renderlo pienamente felice? La storia delle scienze ci presenta la teoria della felicità ridotta ai sistemi di Zenone e di Epicuro fondati sull'orgoglio e sulla voluttà; sistemi, con i quali l' uomo, secondo questi filosofi, dovrebbe ottenere il suo fine. Noi abbiamo già dato un cenno delle assurdità loro (30); ma qui crediamo utile svolgerlo alquanto più diffusamente col dimostrare, che il *piacere fisico*, la *ricchezza*, la *potenza*, la *gloria*, la *scienza*, e la *virtù*, beni tutti, dei quali può l' uomo godere nella vita, non possono appagare le tendenze indefinite della intelligente natura.

838. Non il *piacere fisico*. Infatti abbiamo veduto (838) che le dilettazioni dei sensi sono il grado più limitato del bene eudemonologico, e qualora varchino i confini voluti dalla natura e dalla ragione, degradano ed oscurano l' intelligenza, chiudono il cuore ai sentimenti soavissimi dell' amore innocente, e terminano con affrettare spaventevolmente la morte.

L' uomo perciò, il quale non vuole l'uso del piacere, ma il piacere stesso per fine, vuole nel tempo stesso e un bene limitato e un bene infinito. Vuole il bene limitato, perchè si ferma al solo piacere sensibile: vuole un bene infinito, perchè questo è l'obietto delle sue naturali tendenze. Ma il volere nel tempo stesso un bene limitato e un bene infinito è il volere l'essere e il non essere contemporaneamente. Dunque l'uomo, il quale pone nel piacere fisico il suo fine, è in contradizione con se medesimo.

839. Lo stesso deve dirsi dell'uomo, che ripone il suo fine nella ricchezza. Infatti ogni proprietà materiale, per quanto sia grande ed estesa, non è che un bene sensibile, dunque un bene limitato e finito. Ora un bene limitato non può appagare una illimitata tendenza; dunque le ricchezze non possono essere il vero bene eudemonologico dell'uomo. Per questo con tutta ragione diceva La Mennais (*Saggio sull'indifferenza in materia di religione*), che la prosperità dei grandi, dei ricchi e dei felici del secolo rassomiglia a quei palazzi incantati, che il viaggiatore crede scuoprire da lungi all'orizzonte dei mari, i quali bagnano le spiagge di Napoli, e avvicinandosi, non trova che dei vapori stagnanti e delle nubi gravide di tempesta.

840. La *potenza* poi, cui aspira l'uomo nella vita, può essere considerata o come *fine* o come *mezzo* per fomentare altre passioni. Nel primo caso produce nell'uomo una intemperante avidità di comando, la quale con desiderio infrenato si estende. La storia dei conquistatori ne è solenne ed irrefragabile prova. Nel secondo caso l'uomo si serve della potenza per garantire od accrescere le ricchezze, i piaceri o altri beni finiti. Di più, siccome la potenza considerata come un bene, è fugace e caduca; dunque non può essere il vero bene eudemonologico umano.

841. Anche la *gloria*, cioè il desiderio di avere stima, reverenza e lode dagli altri, può considerarsi come *fine* o come *mezzo*. Se l'uomo la cerca come fine, è facile conoscere, che essa non è l'obietto capace di soddisfare compiutamente la intelligenza e la volontà, ma piuttosto la via al fasto, alla vanità, all'ambizione. Se poi la cerca come mezzo, allora non è lodevole se non è congiunta a virtù. Ma la virtù è umile, ed è abito di operare in ordine al fine supremo. Che se divenisse mezzo ad elevarsi al di sopra degli altri, e conseguire fini non voluti dalla dignità propria dell'uomo, allora non può essere un bene eudemonologico per lui; imperocchè la coscienza con

i suoi severi giudizi lo accuserebbe di legge violata, e lo renderebbe agitato e infelice. *Io sono stato tutto*, diceva l'Imperator Severo, pervenuto dalle ultime file dell'armata al trono dei Cesari, *ed ho veduto, che nulla mi è veramente giovato*. Fu questa la parola, che compieva trent'anni di travagli e di felice ambizione.

842. Neppure la scienza, benchè alimento proporzionato agli umani intelletti, può essere il vero bene eudemonologico dell'uomo. Infatti noi possiamo trovare diletto dalla cognizione e dalla contemplazione del vero, ma un completo e perfetto appagamento non mai. Le verità determinate producono nuovi desideri di conoscere, e, quantunque questi sieno sodisfatti, altri ne fanno nascere fino a che l'uomo non pervenga alla cognizione della Verità somma e assoluta; il che equivale al conoscimento del Bene assoluto, perchè la verità e il bene sono la stessa cosa (28).

Che se poi cerchiamo la scienza, come mezzo al conseguimento dei beni descritti, allora è chiaro, che il desiderio nostro è diretto a beni finiti, i quali non sono atti ad appagare le indefinite brame dell'uomo. Pieni di verità mi apparvero sempre i detti di un sapiente della cristiana letteratura (S. Bern. sulla Cant. dis. 36). « Vi sono, diceva egli, coloro, i « quali tendono all'acquisto della scienza per il solo fine di sa« pere, e questa è curiosità turpe; altri vi sono, che deside« rano la scienza per venderla, e questo è turpe guadagno: al« tri la vogliono per il solo fine di essere stimati, e questa è « turpe vanità; e vi sono coloro, i quali si faticano ad acqui« stare la scienza per edificare, e questa è carità; come vi « sono coloro, i quali la vogliono per essere edificati, e que« sta è prudenza ». Dal che si rileva, che la scienza, subordinata a queste due ultime condizioni, è virtù, e perciò mezzo al conseguimento dell'ultimo fine; ma non costituisce il vero Bene eudemonologico umano.

843. Non è però lo stesso di quella virtù, di cui intendevano parlare gli Stoici. Essa, secondo il sistema loro, era il solo bene, che poteva condurre alla felicità, e questa consisteva nel lasciar vivere facilmente la vita, la quale non può mai estendersi al di là del mondo presente (Cic. de Fin. L. 1 cap. 14, 15). In questo senso il bene eudemonologico degli Stoici è subiettivo e quindi finito.

La virtù, quale fu da noi considerata (Ved. Aretologia), è un mezzo per esser felice; ma appunto per questo non è il

vero Bene dell'uomo. Essa ha la sua radice nell'Ente assoluto; perchè in lui trova la forza di praticare il bene morale, e di amare l'essere in un modo perfetto. Per lo che non può dirsi bastare a se stessa, mentre ha per obietto il Bene infinito.

844. Vi ha dunque un mezzo tra il bene morale o la virtù, e la felicità, come dimostreremo; ma frattanto dall'esposto finqui dobbiamo dedurre, che il vero Bene eudemonologico non può trovarsi dall'uomo sulla terra.

Cap. IV.

Nesso ontologico tra la virtù e il bene eudemonologico.

SOMMARIO

In che deve consistere il premio alla virtù = Il nesso tra la virtù e la felicità è ontologico = Dimostrazione di questa verità = Gl' istinti inferiori non possono troncar questo nesso = E questo nesso esiste ancora con qualunque bene anche necessario.

FONTI. = Rosmini *Filosofia della Morale* — Pestalozza *Ontologia e Morale.*

845. È comune il dettato, e noi ne sentiamo la verità in noi medesimi, che *la virtù merita premio* (315). Ora se la virtù è cosa tutta dell'anima, il premio deve principalmente consistere in un bene conveniente alla natura morale dell'uomo; in un bene cioè, il quale appaghi il sentimento spirituale e lo innondi di gaudio.

846. E un' attenta osservazione ci dimostra, che tra la bontà morale o la virtù, e il bene eudemonologico o la felicità esiste un nesso ontologico fondato sulla natura stessa del-

l' ente, e perciò necessario e immutabile come la legge dell'ente medesimo.

847. Infatti la moralità consiste nella adesione e nell'amore della volontà all'essere conosciuto come bene in se stesso. Dal costante operare morale nasce poi la virtù. Ora la persona non può aderire all' essere ed amarlo secondo il suo intrinseco pregio, se tutte le facoltà sue non sono in una perfetta armonia, e ciascuna di esse non opera con perfezione, cioè secondo l' ordine conveniente. Dunque quest' ordine e questa perfetta armonia nell' operare delle facoltà deve portare con se necessariamente una perfezione nel sentimento, il che costituisce un eudemonologico bene.

Iddio come Essere assolutamente ideale, reale, morale (346) è sommamente beato in se stesso; perchè conosce se come Vero infinito, e quindi si ama come infinitamente Buono. Da questo amore nasce il gaudio infinito o la beatitudine.

Ciò, che avviene necessariamente e immutabilmente nell' Assoluto, deve pure avvenire con le debite proporzioni anche nell' essere relativo. L' uomo partecipa delle tre forme dell' essere, parte in atto e parte in potenza. Egli è dunque fatto per sollevarsi a tutto l' essere, per attuare in se stesso una copia, benchè imperfetta, di quel sintetismo che è proprio dell' Assoluto. Qualora perciò egli ponga in armonia tutto il reale con tutto l' ideale da lui conosciuto, mediante l' atto morale della volontà, deve nascere una concordia ed un' amicizia tra se e tutto l' essere, dalla quale resulta un godimento, una felicità, o il bene eudemonologico alla natura sua conveniente.

848. Nè il contrasto, che ei prova, suscitato in lui dagli istinti inferiori, è bastevole a troncar questo nesso. Imperocchè, ove egli lo voglia efficacemente, troverà negl' istinti medesimi nuove occasioni per eccitare la volontà stessa ad altri atti virtuosi; e dalla vittoria da lui riportata sopra gl' istinti proverà nuovi sentimenti sempre più nobili ed energici, con i quali il bene eudemonologico verrà in lui anche maggiormente ingrandito ed esteso.

849. E qui si osservi, che queste ragioni, le quali spiegano e giustificano il nesso tra il bene *morale*, e l' *eudemonologico*, non riguardano soltanto quel bene morale, che è imputabile ad una volontà o ad una persona; ma qualunque bene morale anche *necessario* e non libero. Imperocchè l' amabilità del bene è proprietà tutta intrinseca a lui; e nasce dall' assenso della volontà alla legge e dalla conformazione di tut-

ta la persona all'ordine eterno dell'essere, di cui l'anima, che gli sta unita, si abbella, e verso il quale essa necessariamente si effonde.

Cap. V.

Il possedimento del vero bene eudemonologico è nella vita futura.

SOMMARIO

L'uomo aspira ad una felicità piena e perfetta = In questa vita non può conseguire che dei beni finiti = Può per altro godere del Bene sommo colla speranza e col desiderio = Condizioni richieste per questa fruizione = La felicità propria dell'anima è la beatitudine = A questa non appartiene l'operazione del senso = È dunque solamente conseguibile nella vita futura = Avvertenza. La virtù meramente naturale non basta per conseguirla.

FONTI. = Pestalozza *Psicologia razionale e Filosofia morale*

850. Ma l'uomo non aspira soltanto ad un bene qualunque. La di lui tendenza è ad una felicità piena e perfetta, cioè al Bene sommo e assoluto. La ragione di questo fatto è nella sua stessa natura.

L'anima umana è resa intelligente dall'idea. Dunque universale è il suo obietto. Ora in virtù appunto dell'idea deve formarsi il concetto universale del bene; e perciò tendere all'infinito. Dunque niun bene particolare e finito può esser capace di sodisfare a questa tendenza. Dunque non può essere compiutamente appagata che dal sommo Vero, e quindi dal Bene assoluto e infinito.

851. Il sommo Bene però, che costituisce il vero bene eudemonologico per l'uomo, non è conseguibile in questa vita.

Imperocchè l'anima umana, legata, per dir così, all'organismo, non può godere che dei beni, i quali sono finiti e spesso cagioni funeste di perniciosissimi effetti (837).

852. D'altronde l'anima con le sue facoltà d'intendere e di volere mira incessantemente al suo fine supremo, e nel suo operare morale tutta a questo fine dirige se stessa. L'azione perfettamente buona la conforta allora con la speranza del possedimento del vero Bene futuro, ed eccita sempre più in lei il desiderio di possederlo. Infatti, allorchè l'anima obbedisce all'imperativo morale, si unifica per dir così, colla volontà divina; e da questa unità, nella quale è riposto l'amore, deriva quel consorzio col Bene e col Vero assoluto, che è la maggiore possibile felicità dell'uomo in questa terra.

853. Dal che evidentemente resulta, che al conseguimento di questa terrena felicità si richiede

1. la cognizione del sommo Bene:

2. l'amore verso di lui nella massima intensità possibile all'uomo. E da questo amore nasce, che la volontà opera sulle potenze inferiori in modo da farle servire alla ragione, affinchè la ragione serva a Dio: che prova in se stessa una prudente fiducia di un ricambio di amore per parte del sommo Bene: che sente nascere una speranza di possederlo con una unione perfetta e perpetua: e che perciò niuna forza può separarla dalla carità verso Dio.

854. Ma se questo amore, inceppato dai vincoli organici e sensitivi, i quali velano l'essenza increata, non può far nascere nella razionale creatura quel godimento, che è conforme al suo desiderio, l'amore emancipato e sciolto da questi vincoli produrrà quella gioja suprema e ineffabile, che nella Scrittura è chiamata, *vita*, *gloria*, *regno divino*, *beatitudine eterna*.

855. Infatti a questa beatitudine non può appartenere l'operazione del senso. Imperocchè la beatitudine *essenzialmente* consiste nel congiungimento dell'anima a quel Bene increato, che è il suo ultimo fine, ed a cui l'uomo non può esser congiunto con una operazione corporea. Di più siccome l'intelletto negli atti suoi non ha bisogno del corpo, se non perchè si risveglino i fantasmi, nei quali egli vede la verità intelligibile; così non ha bisogno dei sensi per vedere la essenza divina, che non è conoscibile per via di fantasmi (S. Tom. Sum. 1. 2. q. 4.).

856. Ora se la beatitudine è lo stato dell'anima, che svelatamente fruisce della visione dell'Ente assoluto, e che, con-

giunta intimamente con lui, è resa impassibile, immutabile, attuata nella cognizione perfetta di lui, e di lui amante e riamata; ne segue, che l'uomo non può ottenerla fuorchè nella vita futura.

857. E qui dobbiamo avvertire, che la virtù meramente naturale non può avere un merito infinito, e perciò non è bastevole a conseguire la visione beatifica dell'Ente assoluto nell'altra vita. Infatti se l'Ente assoluto è soprannaturale: se è il fine soprannaturale dell'uomo: e se non può conseguirsi da lui che come premio soprannaturale, ne segue che non possa ottenersi colle naturali sue forze. Molto meno poi se la umana natura sia decaduta dall'esser suo; imperocchè allora non solo è necessaria una forza soprannaturale per elevarla, ma fa pur d'uopo di una forza soprannaturale, che prima la restauri, e la richiami poi verso la sua integrità iniziale, senza di che non potrebbe giungere all'ultima sua perfezione. Ora la natura umana decadde dalla rettitudine del primitivo suo essere: la Redenzione ha operato questo restauro, ha richiamato l'uomo alla sua integrità iniziale, ed ha comunicato alla morale virtù la giustizia stessa di Cristo. Dunque la Redenzione ha restituito all'umana natura quel sovrumano indirizzo, per il quale la morale virtù è rimunerata con la beatitudine eterna dall'Ente infinito, assoluto.

CONCLUSIONE

858. In questo Corso sommario abbiamo esposte le teoriche principali della Morale. Non crediamo inutile por termine a questo lavoro con un pensiero grandemente raccomandato dai più gravi filosofi dei nostri giorni.

La scienza dei costumi non può accomodarsi ai bisogni dei tempi, degl'individui e delle nazioni, se non è compiuta e santificata dal Cristianesimo. Non è malagevole dimostrare, che rapido avanzamento si farebbe in tutti gli ordini della vita civile, se fossero fecondati dalla religione. La quale per le opere dell'ingegno, come per l'adempimento dei doveri, per il rispetto degli altrui diritti e per lo esercizio delle virtù è il principio vivificativo, che fà nel mondo morale l'ufficio stesso del calorico nel mondo fisico, diffondendo il moto, e la vita in ogni parte dell'universo.

Ma oggi alla rabbiosa incredulità del secolo passato è succeduta una molle indifferenza, e una filosofia senza nervo, senza spirito e senza dottrina; perocchè in molti intelletti è estinta, in altri è illanguidita la fede dei nostri padri. È dunque questa fede, che bisogna far rivivere nella umana natura; e l' equilibrio tra la ragione e la volontà, alterato dalla forza delle cupidigie, sarà ristabilito nel mondo. Io vorrei almeno, che l' uomo, il quale è fatto per la verità e per il bene, fosse sinceramente convinto, che tra le dottrine tutte, le quali sono apparse sopra la terra, quella del Cristianesimo è la sola profonda, la sola vasta, la sola sublime. Vorrei in somma, che l' uomo fosse convinto, che se vi ha nel mondo una parola di *Verità*, fa d' uopo cercarla nella Cattolica Religione.

INDICE

ETICA GENERALE

PARTE PRIMA

ETICA GENERALE

PARTE SECONDA

ETICA GENERALE

PARTE TERZA

ETICA APPLICATA

PARTE PRIMA

ETICA APPLICATA

PARTE SECONDA

ETICA APPLICATA

PARTE TERZA



			ERRORI		CORREZIONI
Pag.	52.	*v.* 29.	con queste norme	*leggi*	con questa norma
,,	111.	*v.* 12.	involontaria	=	volontaria
,,	115.	*v.* 20.	obiettivi	=	subiettivi
,,	123.	*v.* 8.	dalle	=	delle
,,	127.	*v.* 9.	(340)	=	(341)
,,	138.	*v.* 25.	effetto	=	affetto
,,	147.	*v.* 1.	sente	=	serba
,,	168.	*v.* 5.	coazione	=	coesione